

КАЗАНСКИЙ ГОСУДАРСТВЕННЫЙ УНИВЕРСИТЕТ  
ЭКОНОМИЧЕСКИЙ ФАКУЛЬТЕТ  
КАФЕДРА ФИЛОСОФИИ

**ЧЕЛОВЕК И ОБЩЕСТВО В СОВРЕМЕННОМ МИРЕ  
(ПАРАДОКСЫ СОЦИАЛЬНО-ФИЛОСОФСКОГО  
ДИСКУРСА)**

**Сборник статей молодых ученых**

Казань – 2006

Редакционная коллегия:

Кандидат философских наук, доцент Иванов Ю.Н.

Кандидат философских наук, доцент Иванова О.Г.

Кандидат философских наук, доцент Ибрагимова З.З.

Рецензент:

Кандидат философских наук, доцент Румянцева М.Г.

В сборнике представлены статьи молодых ученых, посвященные исследованию различных аспектов проблемы человека и общества в современном мире. Книга адресована преподавателям, аспирантам, студентам и всем тем, кто интересуется социально-философской проблематикой.

Сборник «Человек и общество в современном мире (Парадоксы социально-философского дискурса)» посвящен поистине вечной проблеме. И человек, и общество – проблемы для философии не новые. Каждая историческая эпоха в развитии философии ставит и решает эти проблемы по-разному. Традиция рационализма уступает место иррационализму. Человек разумный превращается в человека духовного, чувствующего, играющего, страдающего, ищущего... Глубина проблемы пугает и завораживает. Она должна быть решена и не может быть однозначно раскрыта.

Современность – не исключение. Напротив, именно наше время с особой остротой ставит эти проблемы и особенно настоятельно требует ответов, которые стали бы ориентирами дальнейшего развития, а не деградации человека.

Представленный сборник, не претендуя на обобщенное раскрытие проблемы, представляет собой попытку осмыслить человека в его различных аспектах и ипостасях. Проблемы социального познания, онтологии человеческого бытия, языка, целеполагания, искусства в их современном звучании удачно дополняют друг друга и создают картину тех проблемных ситуаций, которые возникают в современных попытках приблизиться к целостной теории человека.

К.ф.н., доцент Румянцева М.Г.

Человек и общество. Человек в обществе. Общество в человеке. Вечное противостояние и единство. Борьба без права на победу. Ситуация, в которой оказался человек XXI века вызывает противоречивые настроения, чувства и оценки.

Свобода, демократия, прогресс – понятия, которые стали программными. Они в сердцах, они на устах, за них идет борьба вот уже несколько веков. Одновременно происходит стремительная девальвация этих ценностей. Наблюдается резкое противоречие между провозглашенными идеалами и реальностью. Человек не выдерживает бремени идеальных конструкций. Гордое и настойчивое стремление к самостоятельности дополняется страхом перед ней. Провозглашение свободы важнейшей ценностью выливается в полнейшую безответственность при столкновении с последствиями своей деятельности. Человек уже устал от свободы, он не в силах выдержать ее оборотной стороны. Ценность индивидуальности соседствует с разгулом индивидуализма. Человек страдает в толпе и страдает от одиночества. Наступает разочарование в демократических лозунгах и институтах. Прогресс, оказавшийся, в первую очередь, прогрессом технологического развития, не сделал человека счастливым. Общество взрослеет и впадает в детство. Оно осознает свои проблемы и закрывает на них глаза.

Складывается парадоксальная ситуация, когда то, от чего раньше пытались всеми силами отказаться, на поверку не так уж плохо. А то, к чему с воодушевлением стремились, ведет в тупик, в никуда. Но, увы, осознание приходит лишь тогда, когда возродить уже утраченное может быть поздно.

XX век принес с собой значительные изменения в представления человека о мире и о самом себе. Классические модели рационализма, как оказалось, ограничены в своих возможностях сформировать завершенную картину мира. Это характерно и для науки, хотя по большей части она

продолжает оставаться в рамках рационализма. Это в еще большей степени характерно для философии, всегда отражающей и выражающей свое время и контуры современной ей культуры.

Рационалистический взгляд Просвещения на человека разумного, который вполне достоин называться венцом природы, оказался недостаточным. Появился другой полюс – человек ошибка природы, больное животное. Человек представленный в картине философии XX века слаб, зависим от бессознательных побуждений, которые даже не способен контролировать, он неорганизован, потерян, незавершен... Ориентиры его деятельности трудноуловимы на уровне индивидуального субъекта. Критерии оценки размыты.

Философия всегда стремилась выразить мир в наиболее общих категориях, познать всеобщее, сущность. В том числе и сущность человека. В этом специфика философского подхода, его уникальность и незаменимость. В то же время парадоксально, что проблема эта как бы отодвигается на задний план и заменяется теми или иными вопросами существования и функционирования человека. Философия перестала размышлять о всеобщем. Она углубилась в частности, пытаясь придать статус всеобщности именно им.

Оправдание этому есть. Проблема человека из проблемы исключительно теоретической перерастает в плоскость практическую, ибо человека надо спасать. От себя, от общества, от современной культуры, которая незаметно, но настойчиво превращается в варварство, в забвение традиционных ценностей, утрату культурных стереотипов. Человек распадается на осколки, перестает быть или казаться некоей целостностью. Вслед за ним распадается на кусочки и человек как философская проблема.

Ориентация современных исследователей на индивидуального, живого человека, интерес к его непосредственной жизни трудно переоценить. Однако, человек – проблема для самого себя не только в практическом, но и в теоретическом плане. Не обращаясь к проблеме всеобщего, уходя от

вопроса о сущности человеческого в человеке, вряд ли можно рассчитывать и на раскрытие частных проблем человека реального.

Сегодня уже никого не удивишь рассуждениями о внеприродной сущности человека. Связанный с природой биологическими узами, он, тем не менее, фактически выброшен из природы, обречен на поиски самого себя и смысла своего существования вне природного мира. Вся история человеческой культуры представляет собой цепь героических попыток самоопределения, поиска собственно человеческих ориентиров саморазвития. С этой точки зрения любая культура, от давно ушедших до современной, раскрывает нечто новое в человеке и в проявлениях его сущности. В том числе, как это ни парадоксально, и современная. Болезненное осознание разрыва между должным и реальным можно рассматривать как деградацию человеческого, а можно взглянуть на это и как на этап самоопределения человека, кризисный момент роста.

Очевидно, что человеческое в человеке связано с духовностью, поиском и утверждением в жизни Добра, Красоты, Истины. Путь к этим ценностям тернист и извилист. Они слишком абстрактны, чтобы служить непосредственным руководством к действию. Так было всегда, однако нынешнее время обнажило противоречия становления духовности резче, чем это было раньше.

Религия в любом обществе поддерживала систему нравственных ценностей, апеллируя к вечности, совершенству, Абсолюту. Слабый человек находил в ней опору для своих исканий. Его окрыляла надежда и поддерживала традиция. Но Бог умер, а вместе с ним погиб и Человек.

В самом ли деле это так? Ведь представления о Боге всегда были проекцией человека, результатом самосознания и самооценки. И то человеческое, что было абстрагировано в божественное, никуда не делось, оно затерялось в повседневности, беге времени, но не исчезло, не должно было исчезнуть насовсем. Если принято связывать с бессознательным лишь то, что унаследовал человек от природы, то, что уводит его от своей родовой

сущности, то, как это ни парадоксально, высшие стремления человека, его альтруистические порывы и даже религиозность можно также рассматривать коренящимися в коллективном бессознательном – архетипах.

Современная культура не без основания приобрела статус массовой. Ее кризисность очевидна. Массовая культура легко подменяет вечные ценности на временные, духовные на материальные, традицию на сиюминутную функциональность. Она ориентируется на примитивные потребности и рефлекс толпы, низкий уровень самосознания и самооценки. Массовый человек самоуверен и поверхностен. И современная культура услужливо предлагает ему разнообразные политические, экономические, образовательные и прочие мифы. Отсутствие критичности позволяет легко проглотить их. Природа мифа такова, что он оказывается определенной программой, обязательной для выполнения, ведь миф – это и есть сама жизнь. В итоге примитивизм воспроизводит себя вновь и вновь.

Происходит это, как ни странно, на фоне широкого распространения образования. Однако вместе с элитарностью оно утратило и свое качество, в частности ценность знания и истины как таковых. Знание становится формой потребления, оно функционально и само по себе уже не притягивает непосредственно, не завораживает и не восхищает. Определенную роль в этом сыграли и тенденции субъективизма, сформировавшиеся еще в классическую эпоху и проникшие в сознание через то же образование.

Означает ли это, что вслед за ярко выраженной тенденцией культуры философия также неизбежно впадает в упрощение, в стремление казаться, а не быть, в вязь новых понятий, которые запутывают и убаюкивают одновременно, но ничего не отражают по существу? Или это шаг на пути к более глубокому пониманию человеком самого себя и своей сущности?

Культуру можно сравнить с качелями, которые проходят и точки взлета, и точки падения, не останавливаясь ни в одной из них надолго, а лишь замедляя движение и чуть застывая в крайней позиции. Этот образ не может не вселять оптимизм.

В конечном итоге философия была и остается теоретическим обоснованием должного, идеального. Окунувшись в проблемы существования реального человека, философия выразила свою эпоху. Это грозит ей потерей самости, утратой специфически философского видения мира. Есть, однако, и другой путь, по философски мудрый. Взглянуть на ситуацию как на переход, а не на уход. Собрать расколотое в целостное мозаичное полотно и выразить сущность человека через потенциальность, возможность и действительность, соответственно и через многообразные его проявления. Разум и интуиция, душа и тело, побуждение и действие, язык и действительность, возвышенное и низменное, цивилизованность и даже варварство должны найти в этой картине соответствующее им место.

К.ф.н., доцент кафедры философии

КГТУ им. А.Н. Туполева

Румянцева М.Г.



## **ПРОБЛЕМА ГЛОБАЛИЗАЦИИ В КОНТЕКСТЕ ФИЛОСОФСКОГО ПОСТМОДЕРНИСТСКОГО ДИСКУРСА**

Проблема глобализации как *философская* проблема может рассматриваться в классическом ключе взаимоотношения личности и общества. Тем не менее, этот вопрос обретает иные смысловые срезы и даже необходимость преодоления парадигм, когда вопрос ставится предельно - о *выживании* и *судьбе* личности в условиях глобализации.

Понимая глобализацию не просто как общепланетарную тенденцию к единству локальных экономик, прав и политик, но и как тот зримый триумф общего над индивидуальным, как тот тотальный вихрь, что одновременно сметает и размягчает все субъектные и человеческие черты жизни, мы ставим (вернее – продолжаем) вопрос о необходимости глобализации, вопрос выживания и судьбы, а также вопрос об «оправдании» глобализации.

Ж. Бодрийяр в статье «Насилие глобализации» (2002) так ставит вопрос о *глобализации*: «Неизбежна ли глобализация? Все другие культуры в отличие от нашей каким-то образом уходили от фатальности этого безучастного товарообмена. Где критический порог перехода к универсальному, а затем к глобальному? Что за головокружение толкает мир к абстрактным Идеям, и что за помутнение сознания толкает к безоговорочному претворению в жизнь этих Идей?»<sup>1</sup>.

Эти вопросы предельно открыты. То, о чем говорит сам Бодрийяр, можно было бы назвать современной пустыней, которая обрамляет жизнь современного общества и движется внутрь и изнутри одновременно. О такой логике глобализации и рассуждает французский исследователь. «Универсальное было Идеей. Как только идея воплощается в глобальном, она кончает жизнь самоубийством, как Идея, как идеальный финал»<sup>2</sup>. Идея

---

<sup>1</sup> Бодрийяр Ж. Насилие глобализации // Логос. – № 1(36). - 2003. - С.20.

<sup>2</sup> Бодрийяр Ж. Там же. - С. 20.

схлопывается до плоскости, когда глоболизируется, как это ни парадоксально. Подозрительным становится и господство самого человечества. Если такое господство уже имеет опыт негативного осмысления сквозь призму трагических событий 20 века, то сейчас под вопрос ставится само понятие человечества.

«Подозрительность» культурной глобализации в целом видится уже в том, что есть те культуры, которые сохранили возможность самодостаточности вне «Запада». Культуры эти противоречат нынешней глобальной системе, сохраняя свою невозмутимую *очерченность*.

Несмотря на всеобщую «разумность» и глобальное стремление к целостности, в глобальной системе все больше проявляются противоречия. Те самые противоречия, о которых говорили еще франкфуртцы. Но сегодня то самое «помутнение Разума», о причинах и последствиях которого рассуждали авторы «Диалектики Просвещения», спокойно обозначается *глобализацией*.

Зеркало глобализации – глоболизирующийся человек. Цель глобализации – сама глобализация. В этом ее тотальная и безразличная невозмутимость. Тем не менее, в этом пространстве и разворачивается нынешняя философская критичность и вопрошание.

Франкфуртская критика общества сменяется постмодернистской, которая, в свою очередь, требует собственного преодоления или продолжения. Франкфуртская программа будущей жизни общества как предельно пессимистична (Хоркхаймер, Адорно), так и утопична в своих некоторых более или менее оптимистических вариантах (Маркузе, Фромм). Идеи относительно современности и «будущности» человеческого находят продолжение у Бодрийера и у других нынешних философов.

Так, у Бодрийера опять же провозглашается необходимость *негативного* как необходимого противостояния. Формы Зла – при этом элиминируются моральные характеристики – в своем *безразличии* (образ Пустыни) оказываются необходимой границей всего человеческого и

пределом его, удерживающим от тотального конформистского разложения. Разложения культурного, социального, психического, телесного и духовного.

Когда говорить о Великом Отказе, предложенном Маркузе, как о возможном выходе из ситуации незаметного (комфортного, иллюзорно-благоприятного) состояния *кризиса* (кризисность современности может и оспариваться) уже неуместно, так как и он оказывается *практически невозможным*, оружие против *одномерности* всего современного человеческого обнаруживается в неких возможностях Зла. Возможности эти – онтологические, гносеологические, психические, практические и т.д. – обнаруживаются как изнутри, так и извне самой глобальной Системы. Но и здесь вскрываются новые противоречия, новые вопросы и новые невозможности.

Тем не менее, когда реальность глобализирующегося (и в смысле *одномерного* включительно) человека уже невозможна без медиа-реальности, без виртуальной реальности, без постиндустриальной мифологии, без *глобального как такового*, тогда вопрос о ситуации в целом и о преодолении ее ставится жестче и неожиданнее.

Система вырабатывает механизмы противостояния универсальности как глобальности изнутри - «за все более активным противостоянием глобализации, за сопротивлением политическим и экономическим стоит архаичное неповиновение...»<sup>1</sup>.

Бодрийяр противопоставляет целой глобальной системе *насилие* как некую форму самопреодоления системы. «То, что может помешать системе, связано не с позитивными альтернативами, а с сингулярностями. А они ни позитивны, ни негативны. Они не могут быть альтернативой, они совсем другого порядка... Они разрушают любые общие и доминирующие идеи, но они не являются одновременно общей контр-идеей – они придумывают собственную игру и у них свои правила»<sup>2</sup>.

---

<sup>1</sup> Бодрийяр Ж. Там же. - С.20.

<sup>2</sup> Бодрийяр Ж. Насилие глобализации // Логос. – № 1(36). - 2003. - С. 21.

Происходит некая онтологизация ситуационных моментов системы, саморазворачивающих и саморазрушающих глобальную систему. Сам Бодрийяр относит к таким сингулярностям в своей разнокачественности язык, искусство, тело, культуру, терроризм и т.д. Как сингулярности обнаруживаются эти моменты в структуре власти – глобальной власти системы. В этой структуре эти моменты и реализуются, в этой структуре оказывается возможным говорить об их некой *аглобализационной* силе.

«Основа всякого превосходства – это всегда отсутствие «возмещения», исходя из фундаментального правила. Односторонний дар есть акт власти. И империя Добра, насилие Добра состоит как раз в том, чтобы давать без возможного возмещения, безвозвратно, безвозмездно»<sup>1</sup>. Так, жестокая сингулярность терроризма коренится в этой *односторонности* системы, когда становится *невозможным* архаическое возвращение и снятие культурного напряжения, когда становится невозможным свободное дыхание и движение культуры. Глобальная культура индифферентна и не имеет собственных ценностей, как считает сам Бодрийяр. Плоскость и одномерность (вместо двумерности, трехмерности и т.д.) системы оказывается ее тотальными характеристиками – на примере невозможности «контр-дара», обратного дара системе – столь же глобального и техничного. Невозможность эта оказывается тождественной *вакууму* глобальной ситуации. И в этом контексте можно было бы вопрошать словами Хайдеггера, но в ином смысле: «Что же тут происходит, когда из-за устранения больших расстояний все встает в одинаковой дали и одинаковой близости? Что такое это единообразие, где все ни близко, ни далеко, словно лишилось дистанции?»<sup>2</sup>.

Вопрос о логике движения глобализации и ее интерпретации остается открытым сегодня.

---

<sup>1</sup> Бодрийяр Ж. Там же. - С. 22.

<sup>2</sup> Хайдеггер М. Вещь / <http://orel.rsl.ru/nettext/foreign/haidegger/thing.htm>

О необходимости осмысления глобализации говорит и Ж. Деррида. Его воззрение на глобализацию довольно сильно отличается от общего интеллектуального настроения на эту тему. Анализ современного состояния социальной реальности в контексте осмысления глобализации, по Деррида, имеет бесспорно важное значение.

Как отмечает Д.А. Ольшанский, «Деррида не примыкает ни к сторонникам глобализации, ни к антиглобалистам именно потому, что он создаёт новый образ глобализации, точнее, *mondialisation*»<sup>1</sup>. «В русском слове не слышится "мирность" этого процесса, подобно тому, как она очевидна для француза [*monde - mondialisation*], а акцентируется внимание на обобщении, всемирном, и космическом значении глобализации, подобно тому, как это слышит англичанин [*globe - globalization*]. Поэтому всякий раз, используя это слово, Деррида уточняет, что он говорит именно о *mondialisation*, в котором ясно слышится создание мира, а не о *globalization*, в котором говорится о все-мирном и над-мирном процессе»<sup>2</sup>.

Тем не менее, возможно рассматривать *глобализацию* как объединенный и объединяющий, как охватывающий извне и структурирующий изнутри процесс.

Деррида осознанно противопоставляет *mondialisation* обобщающе-унифицирующему, но все-таки скрытому *однородному* процессу в мире, рассуждая о таких понятиях, как «космополитизм», «конец города», «человечность»-«человек»-«человеческое», «мир», «пространство» (онтологическое, физическое, правовое), «право», собственно «глобализация» и др. Отправной точкой размышления в контексте *mondialisation* для Деррида становится понятие *пространства* в ойкуменическом (освоенности человеком) и братском понимании, что становится залогом против идеализации *глобализации* как однородного

---

<sup>1</sup> Ольшанский Д.А. Глобализация и Мир в философии Жака Деррида // CREDO NEW теоретический журнал. - №4 – 2004. / [http://www.orenburg.ru/culture/credo/04\\_2004/4.html](http://www.orenburg.ru/culture/credo/04_2004/4.html)

<sup>2</sup> Ольшанский Д.А. Там же.

открытия социально-культурных, правовых, государственных и прочих границ.

Как видно, уже при первом приближении к проблематизации *глобального* как понятия и как некой единой тенденции реальных социальных процессов, философские позиции оппонируют друг другу.

Бодрийяр видит в глобализации самую отрицательную искусственность: «...сама история оказалась выброшенной на собственную помойку, где скапливаются не только пройденное нами и отошедшее в прошлое, но и все текущие события; не успев закончиться, они тут же лишаются всякого смысла в результате демпинга средств массовой информации, способных превратить их в субстанцию, непосредственно готовую для употребления, а затем и в отбросы»<sup>1</sup>.

Деррида же не говорит о противоестественности и разрушительности этого закономерного и необратимого процесса, не дает оценок. Также он не считает угрожающим глобализационный процесс самому человеку. Именно в этом ключе и настроено его понимание глобального как *mondialisation*: человек может «окружить себя миром по-новому», человек находится внутри этого процесса, поэтому он участвует в этом.

Вопрос о реальной практической *возможности* этого – это, по-видимому, уже другой вопрос человека эпохи глобализации.

Общим пространством анализа глобализационного процесса для Бодрийяра и для Деррида становится *город*. Город для Деррида – это *человеческое* пространство (не просто гражданское), благодаря которому возможны права и их реализация, это место, где звучит человеческий голос. Исходя из такого понимания, Деррида ставит вопрос о возможности *космополитизма*. («Обладает ли правом тот, кто не имеет места? Или иначе: может ли человек сам по себе не быть пустым местом для права? Может ли он сам стать субъектом права лишь потому, что он является человеком? Эти вопросы Деррида тесно связывает с правом на философию, которая, по

---

<sup>1</sup> Бодрийяр Ж. Город и ненависть / [http://www.ruthenia.ru/logos/number/1997\\_09/06.htm](http://www.ruthenia.ru/logos/number/1997_09/06.htm)

определению, не имеет места в системе государства»<sup>1</sup>). При этом, Деррида говорит о «конце города» - это утрата культурной, правовой, политической тождественности города. В конце концов глобализация как «мирно-всемирный» процесс стирает городские границы, но *пространство* остается. И здесь как-то иначе уже звучит человеческий голос и его претензия на право, иначе реализуются (или не реализуются) человеческие взаимоотношения – они искажаются. Пространство без стен. На что и как в этом пространстве может опираться человеческое?

Мир больше не имеет родового центра, потому что в пространстве без стен горизонт исчезает, теряется из виду.

Если Деррида в исчезновении единого городского правового пространства все-таки видит необходимость обнаружения *нового* пространства – по-новому человеческого и родового, то ответ Бодрийяра на эту ситуацию иной.

Город без стен очерчивается пустыней, которую он сам создает. «Люди становятся отбросами своих собственных отбросов – вот характерная черта общества, равнодушного к своим собственным ценностям, общества, которое самое себя толкает к безразличию и ненависти»<sup>2</sup>. Глобализирующийся человек не имеет уже того внешнего пространства, которому противопоставлялось внутреннее. Эти границы размываются в бесчеловеческих формах, а пределы социального теряются на границах новых пустынь и помоек. Как говорит сам Бодрийяр, «появление масс на горизонте современной истории знаменует собой наступление и одновременно катастрофическое крушение социальности»<sup>3</sup>.

Собственно, в таком «трансполитическом» пространстве теперь обитает человек. Опять же – без пространственной опоры. «Символическое

---

<sup>1</sup> Ольшанский Д.А. Глобализация и Мир в философии Жака Деррида // CREDO NEW теоретический журнал. - №4 – 2004. / [http://www.orenburg.ru/culture/credo/04\\_2004/4.html](http://www.orenburg.ru/culture/credo/04_2004/4.html)

<sup>2</sup> Бодрийяр Ж. Город и ненависть / [http://www.ruthenia.ru/logos/number/1997\\_09/06.htm](http://www.ruthenia.ru/logos/number/1997_09/06.htm)

<sup>3</sup> Бодрийяр Ж. Там же.

пространство уже более ничем не защищено. Ничем не защищено интеллектуальное пространство собственного мнения»<sup>1</sup>. Бодрийяр оставляет человека в этом «беспредметном» состоянии между big bang и big crunch постсовременности. Человек здесь, как и у Деррида, тоже участвует в общем процессе, но живет он в гиперреальном бесконечном приближении. Это равнодушное пространство между насилием и ненавистью все же может сохранить возможность, или, по словам Бодрийяра, вызов или надежду, для того, чтобы «освободить дорогу для чего-то иного, для какого-то события, наступающего извне; мы хотим, чтобы пришел Другой»<sup>2</sup>.

Ситуация, наступающей или наступившей, глобализации требует осмысления и вопрошания - как о самой ситуации, то есть постановки вопроса о глобальном как таковом, так и о месте человека в этой ситуации и ее – в нем.

***Балтина Е. А.***

## **ДУХОВНОСТЬ КАК ОСНОВА ЦЕЛОСТНОСТИ БЫТИЯ ЧЕЛОВЕКА**

На исходе XX в., когда реальные тенденции к гармонии человека с самим собой и окружающим миром едва различимы в условиях тотальной дихотомичности, как никогда резко обостряется проблема человеческого бытия, его смысла, цели, предназначения.

На теоретическом уровне решения этой проблемы, очевидно, требуется разработка концептуальных оснований, в которых бытие человека в мире было бы представлено в качестве целостного, во всех своих проявлениях.

---

<sup>1</sup> Бодрийяр Ж. Там же.

<sup>2</sup> Бодрийяр Ж. Там же.



Традиция целостного постижения человека имеет в истории отечественной мысли глубокие корни. Еще древнерусский мыслитель второй половины XII в. Кирилл Туровский утверждал, что «...тело без души мертво есть и не наречется человек, но труп»<sup>1</sup>. В этом плане, по мнению автора, актуальной остается трактовка «природы человека как такового» в качестве исторически становящегося «органического единства» тела, души, духа, сформулированная В.С. Соловьевым<sup>2</sup>.

Этот методологический принцип имеет значение в той мере, в какой он способствует раскрытию духовной стороны человеческого бытия. Вопрос же о том, насколько природа «человека как такового» совпадает с его духовным миром, заслуживает специального обсуждения. Однако не менее актуально и методологическое требование Н.Г. Чернышевского, состоящее в том, чтобы в исследовании любых, в т.ч. и духовных отправлений человека, рассматривать его как существо, «имеющее только одну натуру, чтобы не разрезать человеческую жизнь на разные половины, принадлежащие разным натурам»<sup>3</sup>.

Так чем же все-таки является духовность? В чем ее смысл и содержание? Анализ современной отечественной социально-философской литературы показывает, что взглядов, точек зрения на духовность столько, сколько авторов. Так, В.Н. Шердаков считает, что «сегодняшний лексикон приближает духовность к образованности, духовная личность - это человек мыслящий, знающий, интеллеktуал... Под духовностью понимается знание научное, философское, и что, кроме того, есть еще художественное творчество и нравственность»<sup>4</sup>. Несколько иная точка

---

<sup>1</sup> Туровский К. Притча о человеческой душе и теле // Тр. отдела древней русской литературы. М.; Л., 1956. Т. 12.

<sup>2</sup> Соловьев В.С. Соч.: В 2 т. - М.: Мысль, 1990. - Т.2.

<sup>3</sup> Чернышевский Н.Г. Полн. собр. соч.: В 15 т. - М., 1950. - Т. 7.с. 293

<sup>4</sup> Шердаков В.Н. О познавательном, нравственном и эстетическом отношении человека к действительности // Вопросы философии. - №2. - 1996. - С.27.

зрения у В.Г. Федотовой, которая рассматривает духовность как качественную характеристику сознания (как и поступка, дела жизни) или точнее, характеристика ее разнокачественности. «Характеристика эта отражает господствующий тип ценностей»<sup>1</sup>. Подобный взгляд на проблему высказывает Т.В. Холостова. Она пишет, что духовность - это «качество личности, точнее, ориентации ее сознания, осуществляющее изнутри мотивированное включение в общественную жизнь»<sup>2</sup>. Более широкое толкование духовности дает А.П. Серов, хотя и осуществляется это в пределах мнений двух предыдущих авторов. «Духовность, - по его мнению, - это способность человека сознательно управлять собой и своим поведением, осмысленно регулировать свою деятельность. Она - проявление этического начала, стержень личности. Именно через духовность осуществляется глобальное опосредование производственной деятельности, ее гуманизация, ориентация на общечеловеческие ценности»<sup>3</sup>.

Своеобразный взгляд на проблему высказали участники «круглого стола» «Духовность, художественное творчество, нравственность»<sup>4</sup>. Так В.П. Зинченко пишет: «Я не буду говорить о Духе. Дух в этой стране - нечто удивительное... У меня нет никаких иллюзий относительно того, что церковь поможет этому огромному народу в деле духовности в ближайшее время. Надо разговоры о духе спустить на октаву ниже и просто понять духи, как его понимали приличные люди, как его понимал Мишель Фуко...» И.Н. Экономцев замечает, что терминологически духовность происходит от Святого Духа. Речь идет не просто о Духе - ибо духи бывают добрыми и

---

<sup>1</sup> Филатов В.И. Проблема духовности как целостности человека и основания его субъектности//Становление человека как субъекта социального творчества. Омск, 1997.

<sup>2</sup> Холостова Т.В. Проблема духовности. // Методологические проблемы изучения человека в марксистской философии. - Л.: Изд-во ЛГУ, 1979. С.87.

<sup>3</sup> Серов А.П. Ценностные ориентации человека как субъекта производственной деятельности. Автореф. дисс... канд. филос. наук. - СПб, 1994. - С. 12.

<sup>4</sup> См.: Вопросы философии. - №2. - 1996. - С.3-43.

злыми: а именно о Святом Духе. Вряд ли мы нуждаемся в духовности, носителями которой являлись бы злые духи, да и духовности такой быть не может. Е.Г. Яковлев утверждает, что идеальное, духовное - это некий абсолют, который реализуется в различных структурах нашей жизни, в разных культурах, в разных этносах, цивилизациях, в разных религиях: православной, католической, буддистской. Этот абсолют, это всеобщее находит свое проявление в индивидуальном, единичном через особенное. Еще более категоричен в своем мнении В.А. Лекторский. Ссылаясь на влиятельнейшую традицию западной философии и западной культуры он пишет, что для понимания действительного смысла науки, искусства и морали нет никакой необходимости прибегать к понятию духовности, что это понятие не проясняет, а только затрудняет понимание реального положения вещей. Столь широкий диапазон мнений относительно духовности обусловлен следующими обстоятельствами:

Во-первых, это подтверждает мысль о живучести достаточно устойчивой традиции, которая сложилась в отечественной научной литературе. Дело в том, что понятия духовного длительное время использовались лишь в религии, религиозной и идеалистически ориентированной философии, где связывались с действием самостоятельной духовной субстанции, которой принадлежат функции творения и определения судеб мира и человека. В других философских традициях они не столь употребимы и не нашли своего места как в сфере понятий, характеризующих сферу идеального, сознания, разума, рациональности, так и в сфере социокультурного бытия человека. В конкретно-научных исследованиях психической сознательной деятельности эти понятия практически не использовались в силу своей «неоперациональности».

Во-вторых, духовность рассматривается современными авторами, как правило, в соответствии с целями, задачами и направлениями решения той или иной конкретной узкопрофессиональной проблемы. Некоторые исследователи берут во внимание лишь отдельные проявления психической

деятельности человека и его внутреннего мира, забывая о том, что «философии необходимо понятие, обозначающее целостную активность человеческой психики в ее специфичности по сравнению с психикой животных, то есть в ее социально-культурной детерминированности и содержательности»<sup>1</sup>.

В результате у них складывается свое видение проблемы, свой аспект ее рассмотрения.

В-третьих, такая поразительная многозначность понятия свидетельствует не только о все более активном обращении ученых к духовности, но главным образом об объективной сложности и многогранности этого феномена. Не случайно, как справедливо замечает Л.П. Буева, определение понятия «духовность по-прежнему остается дискуссионным». Однако не лишним будет заметить, что вряд ли можно дать законченное, раз и навсегда данное определение духовности, подобно тому, как физика определяет свои фундаментальные понятия: масса, ускорение и так далее. Ведь речь идет о «живом», постоянно изменяющемся понятии, которое имеет самое непосредственное отношение к внутреннему миру человека, самым сокровенным глубинам его разума и сердца.

В-четвертых, поиск наиболее приемлемого и оптимального взгляда на проблему ведется в условиях отсутствия сколь-нибудь ясного представления о структуре духовности и смещения понятий, как образующих ее, так и родственных с ней. В таком случае не может быть и речи о предметности исследуемого феномена со всеми вытекающими отсюда последствиями. Поэтому определение структуры духовности, ее самостоятельного статуса является первоочередной задачей современной науки. Тогда не только теоретикам, но и практикам будет более или менее ясно и понятно: что, почему, зачем «брать» из духовного именно «это», а не «то» для формирования тех или иных качеств индивида.

---

<sup>1</sup> Бубер М. Два образа веры. М., 1995.

Разноплановость познания человека и духовных основ его жизнедеятельности, с одной стороны, привели к ситуации «многознания» по данной проблематике, когда едва ли ни любое толкование о духовном (разумеется, не в абсолютном смысле) отстаивается как единственно верное; а с другой стороны, по справедливому замечанию М.С. Кагана, под разноцветной оболочкой рассуждений о духовном и человеке - его (человека – Е.Б.) целостность...»<sup>1</sup>. И выход он справедливо видит в философской антропологии, которая призвана рассматривать человека в единстве различных видов и форм его деятельности, а не в односторонности той или иной конкретной деятельности. Это отвечает содержанию и направленности базового взаимодействия между человеком и природой, где отношения неизбежно приобретают все более антропологический характер, а сама наука во всей ее многомерности со временем будет иметь такое состояние, когда естествознание включит в себя науку о человеке в такой же мере, в какой наука о человеке включит в себя естествознание: это будет одна наука.

В решении поставленной проблемы возможно наличие различных подходов, которые заключаются в разнообразии понимания самого человека и его сущности. Эти подходы в самом общем плане могут быть классифицированы на четыре большие группы: реляционный подход, при котором сущность человека усматривается в общественных отношениях; креативный, при котором она осмысливается в творческой деятельности, направленной на освоение внешнего мира; акциденционный, когда сущность рассматривается через способности и потребности, свойственные человеку, и субстанциональный, при котором сущность человека определяется через внутренне противоречивое единство материального и духовного.

Определяя свое отношение к решению проблемы целостности человека, автор отдает приоритет субстанциональному подходу, достоинство

---

<sup>1</sup> Шердаков В.Н. О познавательном, нравственном и эстетическом отношении человека к действительности // Вопросы философии. - №2. - 1996. - С.27.

которого в том, что он дает знание не только фундаментальных оснований целостности человека, но и позволяет понять его как самодостаточно творческое существо, как субъект исторического процесса. При этом особую актуальность приобретает идея, высказанная В.С. Соловьевым: «...субъектом развития не может быть безусловно простая и единичная субстанция, ибо безусловная простота исключает возможность какого бы то ни было изменения, а следовательно, и развития<sup>1</sup>. И далее В.С. Соловьев отмечает, что развитие возможно только на основе внутреннего единства материальной причины, формальной и целевой. Это приводит нас к необходимости рассмотрения фундаментального онтологического основания целостности человека.

Решение проблемы целостности принципиально невозможно на основе только системного подхода, так как категория «системы» предполагает возможность полного осмысления человека и сведение этого знания к объективации, выраженной в системе рационального знания, что противоречит приведенному замечанию В.С. Соловьева.

Поэтому в основу нашего анализа необходимо положить принцип целостности, содержащий в себе качества, осознаваемые как сверхсистемные свойства и не сводимые к такому познанию, идеалом которого является наука. Это такие элементы, которые получили свое выражение в форме опыта чувств, куда входит познание ценности мира - опыт души<sup>2</sup>.

Целостность человека может быть раскрыта на основе отражения всей полноты его опыта взаимодействия с окружающей средой. Обобщая этот опыт, мы видим, что человек выступает в качестве рабочей силы, в качестве субъекта развития самого себя и своей социальной жизни и в качестве человека духовного - носителя общечеловеческой культуры.

Различие человека как субъекта своей деятельности и человека духовного основывается на многофункциональности самого детерминизма.

---

<sup>1</sup> Соловьев В.С. Соч.: В 2 т. - М.: Мысль, 1990. - Т.2. - с. 14.

<sup>2</sup> Соловьев В.С. Соч.: В 2 т. - М.: Мысль, 1990. - Т.2. - с. 26-27.

Все дело в том, что человек приспосабливается жить в искусственно созданной техногенной среде, без существования и функционирования которой он не может обходиться. Это делает его всецело зависимым от этой среды, трансформирует, приспособляя к жизни только в ней. И в определении своего бытия человек руководствуется в целом логикой практической адаптации. Введение же понятия «человека духовного» дает нам возможность считать, что детерминизм должен включать в себя оправдание добра и участие в этом свободной воли человека. Эту тональность детерминизма, ее внутреннюю необходимость хорошо понимал В.С. Соловьев. «Детерминизм жесткого типа холоден, безличностен, не несет внутреннего оправдания. Он статуарен», - как это определил А.Ф. Лосев. Философские стороны этого подхода были обоснованы А.В. Гулыгой<sup>1</sup>.

Поэтому взаимодействие человека с окружающим миром основывается на его многообразии проявлений, протекающих на трех основных уровнях бытия.

Выделяется прежде всего уровень объективной реальности, который в сознании человека закрепляется как отражение этой реальности, сущность которого наиболее полно выражена в науке. Для человека этот уровень предстает в форме естественно-исторического процесса, теория разработки которого и составляет вклад марксизма в историю развития общественной мысли. Описывая существование человека на этом уровне, М. Бубер отмечает, что это отношение строится на принципе «Я – ОНО», «человек – вещь». «Человек не может жить без ОНО. Но тот, кто живет только с ОНО, - не человек»<sup>2</sup>. Человек в этой связи выступает как рабочая сила, как элемент производительной системы, а природа является предметом и условием производства. Эта форма бытия ни в коей мере не может определять целостное бытие человека хотя бы потому, что человек здесь выступает в

---

<sup>1</sup> См.: Гулыга А.В. Наука и религия. - N 8. - 1989. - с. 32-34.

<sup>2</sup> Бубер М. Два образа веры. М., 1995. с. 36

качестве техники, а техника, по выражению М. Хайдеггера, есть чучело человека, деятельность которой полностью просчитывается и управляется.

В связи с этим в бытии человека выделяется уровень субъективной реальности. Это уровень, определяющий отношение человека к другому, это то, что М. Бубер называет отношением «Я-Ты». Это отношение предстает как деятельность, взятая прежде всего в аспекте общения. Сущность общения и всей субъективной реальности наиболее полно раскрывается в эстетическом, нравственном и гуманитарном познании на основе ценностей и смысложизненных ориентиров. Субъективная реальность отражает объективную, но не может быть полностью к ней сведена. Жизнь человека есть постоянное взаимодействие индивидуальной деятельности и естественно-исторического процесса, соотношение которых достаточно подробно раскрыто в работах М.С. Кагана и В.Н. Сагатовского<sup>1</sup>. Понимание человека на уровне субъективной реальности основывается на определении его индивидуальной системы ценностей, которая определяет понимание человека, смысла и задачи его социального бытия и его отношение к своему делу. Индивид здесь как бы рисует свой портрет на холсте исторического процесса и тем самым выступает в качестве субъекта социального действия. Поэтому сущность человека полностью сведена к совокупности общественных отношений и не может быть подвергнута «обработке людей людьми»<sup>2</sup>, т.к. ценности не могут быть навязаны человеку или им присвоены, а только могут быть выработаны им самим в процессе своего социального становления через осмысление системы своих идеалов, что говорит о существовании другой формы бытия человека.

Рассмотрение бытия человека и особенно его непредикативного бытия, где отсутствует разделение на субъект и объект и на какие бы то ни было конечные взаимодействующие элементы, позволяет нам говорить о трансцендентной реальности. Реальности, которая по С.Л. Франку,

---

<sup>1</sup> Сагатовский В.Н. Деятельность: теория, методология, проблемы. - М., 1990. С. 53.

<sup>2</sup> Каган М.С. Человеческая деятельность. М., 1974. с. 35



определяет изначальное единство человека с миром в рамках единого «МЫ». Это - духовная надындивидуальная реальность. С.Л. Франк дает следующее ее описание: «Под духовной жизнью разумеется именно та область бытия, в которой... надындивидуальная реальность дана нам не в форме предметной действительности извне как объект, предстоящий и противостоящий... нам самим, «субъекту» и его внутреннему миру, а в форме реальности, присутствующей в нас самих, изнутри с нами сращенной и нам раскрывающейся... Реальность, данная в этом внутреннем опыте, всегда выходит за пределы противоположности между «субъективной жизнью» и внешним ей «предметом», дана не внешнепредметному созерцанию, а внутреннему, живому знанию»<sup>1</sup>.

Таким образом, чтобы понять человека, надо знать его объективную реальность, понимать как субъективную и видеть в ней существо, способное к общению с духовной основой мира как целостностью. И только в этом случае человек предстает перед природой как существо равномоощное ее целостности, ее субстанциональности. Субстанциональность человека проявляется в «свернутом виде» и осуществляется через взаимодействие фундаментальных сторон человека: биологической, социальной и духовной, существующих на выделенных уровнях бытия. Эти стороны определяют, каждая по-своему, деятельность человека в мире. Биологическая раскрывает момент адаптации и приспособления человека к миру; социальная - жизнь человека с точки зрения преобразовательной деятельности, а духовная - саму возможность выбора, которая реализуется в антиномии добра и зла, и стремление к реализации своей субстанциональной целостности.

---

<sup>1</sup> Франк С.Л. Духовные основы общества. М., 1992. с. 72-73

## **АНТИНОМИИ СОЦИАЛИЗАЦИИ И ЕЕ ТРАНСФОРМАЦИЯ**

В Новое время Кант создал учение об антиномиях, Фихте — учение о диалектике в деятельности «Я», Гегель — учение о единстве и борьбе противоположностей как содержательно-логическом принципе, явившемся одной из важнейших исторических предпосылок марксистской диалектики. Единство и борьбу противоположностей можно проследить и по отношению к процессу социализации.

Этот процесс может быть осмыслен в таких категориях, как диалектика общественного и индивидуального (поскольку человек есть существо, которое способно общаться, лишь обособляясь и обособляться, лишь общаясь), пассивное и активное участие в социализации (человек — объект и субъект двунаправленного процесса социализации), необходимость и свобода, диалектика сущего и должного.

### *«Линия Платона» и «линия Демокрита»*

В процессе социализации человек вписывается, включается в систему общественных отношений. При этом его субъективный мир претерпевает изменения, взаимодействуя с объективными общественными отношениями. А существует ли субъективный мир человека до и вне взаимодействия с объективными общественными отношениями? Рождается ли человек с сознанием, наполненным определенным содержанием, или социализация начинается "с нуля" и сознание новорожденного есть *tabula rasa* или, по словам Г.С. Сковороды, "скрыжаль ненаписанная"? В поисках ответа на этот вопрос проследим "линию Платона" и линию "Демокрита". Платоновское хрестоматийное "познание есть припоминание" выражает веру в то, что в теле младенца уже обитает душа и ей свойственны невероятная сложность и мудрость, только вот на земле забывает душа о многих своих знаниях и возможностях, и благо тому, кто сумеет хотя бы малое вспомнить. Чем больше душа помнит, тем ближе она к полноте и гармонии. А помнить

означает постоянно смотреть в прошлое, и никакое усвоение нового (которое может дать общество) душе человеческой не нужно.

В Новое время Платону отдал дань уважения Декарт, обосновывая свое учение о врожденных идеях. Ему хотелось найти наилучший путь, способ поступать наилучшим образом, и для того, чтобы двигаться к этой цели, он решил отбросить все усвоенное им в процессе его предшествующей жизни в обществе и образования, и принимать за истинное только такое знание, которое встанет перед мысленным взором с очевидностью.

Учение Декарта о врожденных идеях появилось, можно сказать... на "пустом месте". А именно - в полемике с сенсуалистами и их концепцией человеческого сознания, вступающего в мир в качестве *tabula rasa*, чистой доски. Таким образом, если Демокрита можно считать последователем Платона, то сенсуалисты держались, наоборот, «линии Демокрита». Именно концепцию *tabula rasa* можно назвать манифестом материалистического (имеется в виду метафизический материализм) взгляда на внутренний мир человека, как на формирующийся в процессе социализации. И если "социализацию" человек проходил в волчьей стае, то сознание его станет волчьим. ( Но виноват ли в этом контекст социализации? Ведь *homo homini lupus est* сказано не о Маугли...).

Марксизм, продолжая и во многом перерабатывая идеи предшественников-материалистов, при рассмотрении человеческой личности утверждает, что она существует не внутри человека, а в пространстве общественных отношений. И чем богаче отношения с другими членами общества, тем богаче личность (причем богатство, качественный и количественный уровень отношений - переменная отнюдь не однозначно, стандартно определяемая). Лишь включенный в систему общественных отношений человек может находиться в истинной гармонии с самим собой: как бы ни была привлекательна и гармонична жизнь среди растений и братьев наших меньших, человек существует для большего - для связи с себе подобными. Эту мысль развил крайне уважительно относившийся к Марксу

Эрих Фромм. О сущности человека Фромм высказывается следующим образом "Я верю, что сущность человека постижима. Однако эта сущность не является субстанцией, характеризующей человека на все времена на протяжении истории. Сущность человека состоит в... противоречии [человек - продукт природы, но благодаря самосознанию он выше ее - Л.Е.], присущем его существованию, и это противоречие заставляет его искать ответное решение ... его цель - полное развитие человеческих сил, пока он не достигнет новой гармонии с ближними и природой"<sup>1</sup>. Итак, человек не может вернуться к природной гармонии, а может лишь создать *новую гармонию*.

Российская мысль, к середине прошлого столетия будто бы целиком вставшая на позиции материализма, сегодня относится к марксизму неоднозначно. С одной стороны, от него открещаются, но это происходит большей частью на уровне обыденного сознания, жестко связывающего марксизм-ленинизм-сталинизм. А, с другой стороны, гуманистический пафос социализма не мог не затронуть лучшие сердца и умы своими глубокими суждениями о человеке, мире человека и законах, действующих в этом мире. Маркс - это Дарвин социальной философии: до сих пор ученые не могут окончательно разобраться с гипотезой английского исследователя, однако все мы теперь замечаем разительное сходство шимпанзе с *homo sapiens*, и печать дарвинизма лежит почти на всякой мысли о человеке. Также невозможно обойти стороной и Маркса в современной философии, философ не может вести себя так, будто "Капитала" не было.

Последовательный материалистический взгляд на процессы формирования сознания приводит к тому, что "линия Платона" в этом вопросе, а, именно, мысль о существовании богатого и сложного внутреннего мира человека до социализации, может показаться (и кажется) архаизмом, рудиментом мифологического сознания, сказкой, самое большее - метафорой, не заслуживающей серьезного философского осмысления. Но так

---

<sup>1</sup> Фромм Э. Душа человека / Э. Фромм / Пер. с англ. - М.: Республика, 1992. - с.370.

ли это? Действительно ли невозможно для такой точки зрения внимательное, пристальное изучение с привлечением фактов?

Фромм, о котором мы упоминали выше, считают создателем фрейд-марксизма. Надо заметить, фрейд-марксизм - это не теоретический "кентавр" в учении о человеческой личности, не эклектичная теория. Маркс и Фрейд мыслят в одной парадигме – в парадигме социальной обусловленности личности, придерживаясь «линии Демокрита» и стараясь распрощаться с мифологическим и архаичным в описании человеческой души. Психоанализ обращается к биографии пациента, чтобы помочь ему разобраться в его внутреннем мире. А что такое биография, как не история социализации человека, важнейшим периодом в которой является, конечно же, детство? Мы видим, что психоаналитик пытается обнаружить раны, которые получил пациент при взаимодействии с обществом и, образно выражаясь, "пустить кровь", чтобы таким образом облегчить болезнь человека.

Однако психотерапевтические исследования не исчерпываются данным направлением, рассматривающим биографию как основной материал исследования аналитика и, следовательно, рассматривающим личность человека как продукт общества. С. Гроф, основатель трансперсональной психологии, описывает эксперименты, в которых люди без какого-либо предварительного внушения переживали отождествление с растениями, животными, архетипическими существами и другими людьми, а также с целыми народами. Как объяснить это явление – платоновским познанием-припоминанием или еще неизученными свойствами относительно автономного сознания, деятельность которого обусловлена жизнью всего человеческого общества на протяжении тысяч и миллионов лет?

#### *Субъективное и объективное в «человеке общественном»*

Новое время, с упоминания о котором мы начали данную статью, характеризуется изменением положения человека по отношению к окружающему миру на многие века вперед: человек выступает в мире,

прежде всего, как активный субъект. Выдающийся исследователь человеческой психики С.Л. Рубинштейн связывал идею субъекта с самодетерминацией, самодеятельностью. Субъект в своём познании, и в своём действии уничтожает (каждый раз конкретным способом) внешность, внеположенность объекта и другого субъекта, преодолевает его обособленность, обнаруживает (познанием), преобразует (действием). Социализация с субъективной стороны выступает как процесс духовного становления человека, как процесс выработки им своих убеждений, жизненных установок, ценностных ориентации, как процесс самоутверждения своего социального бытия. Субъективная сторона процесса социализации всегда остается той или иной формой отражения, познания, осмысления, обобщения индивидом объективных условий и факторов своей жизни. Люди терпят крах, когда их жизненные установки противоречат объективным обстоятельствам, но в то же время они не бессильны перед ними. Своей практической, предметной деятельностью изменяя объективные обстоятельства своей жизни, индивиды социально изменяют самих себя. Социализированность конкретного человека выступает как сложный и своеобразный синтез объективного и субъективного. Важный аспект социализации – диалектика социального и индивидуального в становящемся субъекте.

Психоаналитики полагают, что человек рождается с импульсами, которые потенциально разрушительны для социальной жизни. Они рассматривают проблемы социализации в понятиях усмирения импульсов и направления их в социально удобные формы. Одна из наиболее ранних и наиболее общих концепций социализации - та, согласно которой социализированный индивид, чьи импульсы укрощены, отрегулированы и контролируются в соответствии с требованиями социального порядка, противопоставляется несоциализированному ребенку, чья самость стремится к удовлетворению импульсов (что может причинить вред другим и обществу в целом, если он не сдерживается и не вводится в строгие рамки

теми, кто его воспитывает). Дети, выросшие в диких условиях, вне человеческого контакта, рассматриваются как примеры несоциализированных индивидов во взрослом возрасте, несоциальных людей. Первоначальная форма этой концепции социализации представлена Фрейдом. Согласно Фрейду, социальная организация требует, чтобы сексуальные импульсы человека были сублимированы в социально приемлемые формы, допускающие симпатию без овладения, а агрессивные импульсы обращались внутрь и преобразованы в самоконтролирующее суперэго. Ценою обуздания импульсов являются невротические симптомы, проистекающие из репрессированных неудовлетворенных желаний, а ценой репрессирования агрессии является комплекс вины. Социальная организация существует, процветает и движется вперед благодаря смягчению одних импульсов и придания иного направления другим, что вызывает у многих индивидов огромные страдания. Она работает на основе сформулированного Фрейдом принципа удовольствия – страдания, приводимого в действие с помощью вознаграждения и наказания.

Таким образом, с точки зрения Фрейда, общество и индивид мало совместимы и очень редко бывает, что социальная и культурная жизнь служит потребностям индивида, скорее наоборот: общество – это некий самопородившийся и самопорождающийся «монстр» (или «левиафан», как у Гоббса), который коверкает человеческое естество, надевая на него ошейник. В этом с Фрейдом солидарен и Ницше (именно у него в рассуждениях о морали мы находим слова об «ошейнике общества», сжимающемся на шее индивида).

На почве психоанализа можно сделать и менее радикальные выводы: социализация есть своего рода компромисс между человеком и обществом: конечно, социализация всегда состояла во многом из усвоения *запретов*, но взамен индивид получает и возможность многообразного общения с себе подобными, и некую, хотя и не абсолютную безопасность, и возможность совершенствоваться. С встраиванием в общество у человека появляются

новые потребности, отличающие его от животных. Но это дает и больше поводов для радости. (Вспомним Маркса: богатый человек – это нуждающийся человек).

Но человеческая личность всегда содержит в себе нечто не данное заранее, открытую возможность самоактуализации, присущую только человеку. Наше представление о психической организации исходит из признания временных аспектов жизни, важной роли прошлого опыта человека, значения языковых реальностей. Психику человека в данном случае необходимо рассматривать как естественный феномен: действия человека, направленные на него самого (самоорганизация, совершенствование, смена целей и т.п.), трактуются в естественном плане. Это с одной стороны. С другой – сознание человека есть продукт культуры, которая его формирует и меняет. Организация психики и ее процессы предопределены особенностями культуры, ее институтами, языковыми системами, характером взаимоотношений людей и т.п.

Социализация, вхождение в совместную деятельность, построение взаимоотношений с другими людьми, неотделимы от самоорганизации человека, связанной с принятием требований к самостоятельному поведению и реальной необходимости в таком поведении в жизни. Индивидуальное сознание не только считается с коллективно-общественным миром идей – оно, составляя одну из важнейших структур общественного сознания, нередко противостоит ему, действует и развивается вопреки установившимся традициям, правилам, схемам господствующего общественного сознания. Иначе невозможны были бы развитие и прогресс самого общественного сознания.

#### *Диалектика сущего и должного в социализации*

Присутствует ли в социализации диалог сущего и должного? Многое из того, что усваивает человек в процессе социализации, представлено также в форме должного. Это прежде всего нормы, традиции. Нормы ограничивают хаотическую витальность человека, общественное мнение следит за



выполнением норм и соблюдением приличий. В Англии желающий проехать без билета будет наказан единодушным удивленно-презрительным взглядом пассажиров. Современное общество принимает меры и осуществляет санкции по отношению к неблагополучным, невеселым, непозитивным людям, "мягко напоминая" о необходимости быть счастливым). Желание поступать правильно, соответствовать должному - это настойчивое и неотвязное желание в жизни любого человека. Человек хочет поступить «как надо», боится ошибки. Человек рискует, но не ради же самого риска, а потому что надеется на верный результат. А что значит "правильное" поведение, "правильная" жизнь, где искать критерии? В процессе социализации человек впитывает установки и нормы из общественного сознания, из той "микросреды", в которой он развивается. В некоторых случаях он не задумывается, почему надо поступать так или иначе, в других - опасается санкций общественного мнения, мотивом выступает желание избежать осуждения. Кроме того, представление о правильном поведении может вытекать из представления о благе общества, благе других людей, на которое в этом случае нацелена деятельность человека.

Гегель в свое время установил критерий общественного прогресса, на основании которого он строит свою периодизацию всемирной истории. Важную роль в истории человеческого сознания, по Гегелю, играет прогресс в сознании свободы. Человечество, развиваясь, постепенно приходит ко все более глубокому пониманию свободы. Восточные народы еще не знают, что дух, или человек, свободен как таковой; так как они не знают этого, они не свободны. Только у греков появилось сознание свободы, но они, как и римляне, знали только, что некоторые свободны, а не человек как таковой; этого не знали даже Платон и Аристотель. Поэтому у греков не только существовали рабы, с которыми были связаны их жизнь и свобода, но и сама эта свобода отчасти являлась случайной, недолговечной и ограниченной. Лишь германские народы, считает Гегель, дошли в христианстве до

сознания, что человек как таковой свободен, что свобода составляет самое основное свойство его природы.

Однако, это не означает, что в центре философско-исторической концепции Гегеля находится человеческая личность. Человек, о котором у него идет речь, - лишь абстрактный представитель человеческого рода, некий человек вообще. Индивид не цель, а средство благоденствия государства. История начинается лишь с появления государства и завершается установлением истинного государственного устройства. Гегель считал таковым конституционную монархию Пруссии, при которой все свободны (свобода, по Гегелю, есть сознанная необходимость, - следовательно, свободная жизнь человека в обществе состоит в сознательном подчинении законам общества.)

А история человеческой личности – это история ее социализации. Происходит ли в процессе этой «личной» истории «прогресс в понимании свободы»? В романе Сартра «Возмужание» герой оказывается в ситуации, где страстное желание быть собой приводит его к отрицанию всяких человеческих обязательств. Он отказывается принять что-либо, что могло бы ограничить его свободу. Ничто для него не имеет окончательного смысла: ни любовь, ни дружба, ни политика. Единственная точка опоры – неограниченная свобода менять все, сохраняя лишь одну бессодержательную свободу. Подобное же освобождение человека предлагает шизоанализ Жюль Делеза и Феликса Гваттари.

#### *Современность: «виртуализация» социализации?*

Согласно В. Франклу, самоактуализация личности базируется на двух способностях: способности к самотрансценденции и способности к самоотстранению. Первая способность выражается в направленности человека на что-то, существующее вне его, в постоянном выходе человека за пределы самого себя. Вторая - в его возможности подняться над собой и над ситуацией, посмотреть на себя со стороны. Сегодня в постиндустриальном, информационном обществе (то есть обществе постмодерна) сама реальность

(в том числе и социальная реальность) становится проблемой. Это происходит в том числе и в связи с развитием виртуальной реальности. Виртуальные реальности могут стать мощными стимулами социализации: в виртуальной реальности возможно совмещение социализации (встраивания в общество, построения новых связей, усвоения норм, привычек, ценностей) и трансценденции (обдумывания «сущего» на рефлексивном уровне, изменения себя, выхода за свои границы. Но, вопрос - реально ли это происходит в человеке, или изменения действительны лишь на момент пребывания в виртуальной реальности?) Дело в том, какой именно социализации служит виртуальная реальность, какими именно из предоставляемых ею способов пользуется человек. Эти способы могут быть как конструктивными, так и зомбирующими, разрушительными для личности.

А если так, то речь, конечно, не может идти о самопреодолении, о духовном росте и так далее. Да и активными членами общества подобных *homo* не назовешь... Не назовешь их и «асоциальными»: на первый взгляд, люди успешно встроились в современное общество с его конформизмом и комфортом. Но в действительности они не социализированы в полном смысле этого слова.

Многим философам присущ взгляд на существующего человека как на больного, не годящегося для настоящей жизни, какое-то недосущество. Он еще лишь «полуфабрикат» и нуждается в «обработке», чтобы стать полноценным человеком. И такой человек нуждается в лечении. Конечно же, прежде всего он сам должен лечить себя. Теоретики шизоанализа предлагают в качестве лечения раскалывание, разрушение любых инвариантов, сковывающих жизнь человека. Таким образом, человек становится «чистой актуальностью» - человек есть все опредмечивающий, но никогда не становящийся предметом. О необходимости борьбы во избежание нивелирования личности заявил в XX веке испанский философ Ортега-и-Гассет: «Любая жизнь – это борьба, чтобы жить, мы должны бороться.

Сталкиваясь с трудностями на своем жизненном пути, мы становимся более активными, более деятельными, развиваем свои способности. Если бы мое тело не весило, я бы не мог ходить. Если бы воздух не давил на него, оно превратилось бы в призрачную, вялую, бесформенную массу»<sup>1</sup>.

Человек, осуществляющий усилие преодоления собственных границ — это в некотором смысле универсальный человек, представитель человеческого рода. Его корни в определенной культуре, но он поднимается над ней; о нем можно сказать, что он в разных отношениях независим от нее и смотрит на нее с высоты, может быть, подобно дереву, корни которого в почве, а ветви простерлись ввысь и неспособны взглянуть на почву, в которую углубились корни. При самосозидании, совпадающем с трансценденцией, можно говорить о сопротивлении личности ее поглощению культурой. Такая личность может исследовать свою культуру, в которой находятся ее корни, аналитическим и объективным образом. Сознательно принятая установка по отношению к своей культуре и своему обществу резко отличается от неосознаваемого самоотождествления с ней.

*Давлетшин З.К.*

## **ПРОБЛЕМА ЦЕЛЕПОЛАГАНИЯ В ТЕОРИИ ПОСТИНДУСТРИАЛЬНОГО ОБЩЕСТВА**

Ушедший век явил нам удивительную череду метаморфоз политических, экономических, социальных, экологических и т.д. Вслед за этими изменениями в мире подвергались ротации и приоритеты наших потребностей. Некоторая благоустроенность, гарантии которой давало людям государство, приводила к смещению необходимости чувствовать себя

---

<sup>1</sup>Ортега-и-Гассет Х. Восстание масс./ Х.. Ортега-и-Гассет. Дегуманизация искусства. - М.: Радуга, 1991. - С.126.

в безопасности (правда, ненадолго). А развитие информационных технологий, приведших к ускорению темпов жизнедеятельности, фундаментальным изменениям в области техники и в социокультурной сфере, конституировалось как «метAPERЕМЕНЫ» – то есть как изменение самого способа, которым осуществляется смена социальных ситуаций...<sup>1</sup>

Однако как бы ни менялся миропорядок, сущность и причинность индивидуального субъекта оставалась неизменной. Многочисленные недостатки людей, выявленные в ходе мультиплексных революций во второй половине XX века, не явились чем-то кардинально отличным от характерных черт человека XIX века. Полифония эгоизма, страха, неуверенности была лишь эксплицирована в эпоху постиндустриализма.

Между тем перемены, происшедшие за последние пятьдесят лет, оказали значительное влияние на формирование новейшего менталитета людей, систему взаимоотношений в обществе, подверглись трансформации социальные институты. Нам предстоит рассмотреть соотношение субъектного целеполагания и реальности, в которой пребывает индивидуальный субъект в постиндустриальном обществе.

### *О методологических основаниях теории постиндустриального общества*

Постиндустриальная парадигма явилась результатом синтеза многих социологических и экономических теорий. Научная основа данной парадигмы восходит к эпохе Просвещения. Непосредственно постиндустриальной эпохе предшествовал индустриальный период, а его идеологами являлись основоположники позитивизма, который оказал немалое влияние на социальную теорию в XX веке. Первой важнейшей составляющей теории постиндустриального общества стала периодизация истории на основе технологических факторов организации общественного

---

<sup>1</sup> См.: Бауман З. Индивидуализированное общество. М., 2002. С. 172.

производства<sup>1</sup>. В дальнейшем исследователи разрабатывали проблемы социальных состояний обществ уже в контексте технологических факторов. Второй составляющей стало распространение оформившегося к 1960-м годам доминирования технологических аспектов на непосредственный анализ экономического развития обществ<sup>2</sup>. В 40-50-е годы XX века было сформировано представление о трехсекторной модели общественного производства, разграничивающей всю национальную экономику на первичный (сельское хозяйство и добывающие отрасли), вторичный (обрабатывающая промышленность) и третичный (сфера услуг) секторы<sup>3</sup> с последующим ростом удельного веса третичного сектора как в совокупной рабочей силе развитых стран, так и в структуре валового национального продукта<sup>4</sup>.

Синтез различных подходов к анализу современного общества, давший начало собственно теории постиндустриального общества, приходится на 1960-70е годы. Парадигма постиндустриализма вобрала в себя такие значительные теории, как концепции коренной трансформации капитализма и «единого индустриального общества»<sup>5</sup>, концепцию стадий экономического роста, «отождествлявших со стадиями развития самой человеческой цивилизации»<sup>6</sup>, концепцию «индивидуализированного общества»<sup>1</sup> и ряд других менее популярных теорий.

---

<sup>1</sup> Новая постиндустриальная волна на Западе. Антология / Под ред. В.Л. Иноземцева. М., 1999. С. 10.

<sup>2</sup> Там же. С. 10.

<sup>3</sup> Иноземцев В.Л. Современное постиндустриальное общество: природа, противоречия, перспективы. М., 2000. С. 12.

<sup>4</sup> См. Белл Д. Грядущее постиндустриальное общество. Опыт социального прогнозирования. М., 1999, XI.

<sup>5</sup> Социологические концепции Р. Арона // Очерки по истории теоретической социологии XX столетия (от М. Вебера к Ю. Хабермасу, от Г. Зиммеля к постмодернизму). М., 1994; Aron R. 28 Lectures of Industrial Society. L., 1968.

<sup>6</sup> Новая постиндустриальная волна на Западе... С. 23.

Собственно теория постиндустриального общества изначально рассматривалась, на чем настаивал один из ее основоположников Дэниэл Белл, как «аналитическая конструкция, а не картина специфического конкретного общества... как некая парадигма, социальная схема, выявляющая новые оси социальной организации и стратификации в развитом западном обществе»<sup>2</sup>. Кстати, авторы, использовавшие понятие постиндустриализма в начале XX века, предполагали, что индустриальный строй обострил многие социальные противоречия; они создавали картину идеального общества, где возрождаются принципы автономного производства, посредством чего преодолеваются конфликты, порожденные индустриальной системой<sup>3</sup>. К сегодняшнему дню теория постиндустриального общества является «единственной метатеорией, которая в полной мере воспринята западной социологической традицией; данная концепция по сути своей представляет собой позитивистскую теорию, истоки которой обнаруживаются во временах зарождения того индустриального строя, возможность преодоления которого она сегодня декларирует»<sup>4</sup>.

Еще одним из основоположников теории постиндустриального общества считается Элвин Тоффлер<sup>5</sup>. Отметим, что и Тоффлер, и Белл, труды которых о «грядущем постиндустриальном обществе» были опубликованы еще в 1970-е годы, в свое время отнюдь не констатировали создание ими новой картины мира. Так, в частности, Белл к названию своей книги «Грядущее постиндустриальное общество» добавил подзаголовок: «Опыт

---

<sup>1</sup> Бауман З. Индивидуализированное общество. М., 2002.

<sup>2</sup> Белл Д. Грядущее постиндустриальное общество... С. 655.

<sup>3</sup> См.: Rose M.A. The Post-Modern and the Post-Industrial. A Critical Analysis. Cambridge, 1991. P. 22-24.

<sup>4</sup> Новая постиндустриальная волна на Западе... С. 3-5.

<sup>5</sup> Тоффлер Э. Шок будущего; Тоффлер Э. Третья волна. М., 2002; Тоффлер Э. Метаморфозы власти. М., 2003; Alvin and Heidi Toffler. Creating a New Civilization. The Politics of the Third Wave., Atlanta, 1995.

социального прогнозирования». В самой работе он отмечает: «Постиндустриальное общество означает появление новых осевых структур и осевых принципов: переход от товаропроизводящего общества к информационному обществу, или обществу знаний, а в самих формах производимых знаний – сдвиг по оси абстракции от эмпиризма, или метода проб и ошибок, к теории и кодификации теоретического знания ради управления потоком нововведений и формирования политики»<sup>1</sup>; таким образом, методологически – «это попытка проникнуть в будущее»<sup>2</sup>.

Репрезентирующая проблемы современного социума на стыке постиндустриализма и индустриального общества, труд Тоффлера имеет специфический характер, поскольку детерминирует качественно новую методику исследования, конституируемую как футурология. В основе данного концепта лежит понимание действительности в рамках общества будущего, а собственно будущее рассматривается им как «интеллектуальное орудие», – иными словами, как подчеркивал сам Тоффлер, «образ будущего поможет нам понять настоящее»<sup>3</sup>. Футурологический подход также характерен и для другого американского исследователя Г. Кана, работы которого посвящены технологическим переменам в экономической сфере<sup>4</sup>.

Здесь следует отметить, что вряд ли теория постиндустриального общества была бы методологически столь емкой и актуальной, если бы она так или иначе не опиралась на труды Карла Маркса, Макса Вебера и Эмиля Дюркгейма, пусть последние в своих трудах и не оперировали понятием «постиндустриальный». Концепты именно этих трех авторов внесли

---

<sup>1</sup> Белл Д. Грядущее постиндустриальное общество. Опыт социального прогнозирования. М., 1999. С. 661.

<sup>2</sup> См.: Д. Белл: Поворот к стабилизационному сознанию // Очерки по истории теоретической социологии XX столетия (от М. Вебера к Ю. Хабермасу, от Г. Зиммеля к постмодернизму). М., 1994.

<sup>3</sup> См.: Тоффлер Э. Шок будущего... С. 18.

<sup>4</sup> Kahn H. Forces for Change in the Final Third of the Twentieth Century. N.Y., 1970; Kahn H., Wiener A. The Year 2000. A Framework for Speculation on the Next 33 Years. L., 1967.



огромный вклад в развитие этой теории. «Общественное производство», «производство средств производства», «экономическое принуждение», «общественный прогресс», «рациональное поведение», «целерациональное действие», «социальная солидарность» и т.п., к которым апеллируют теоретики и исследователи постиндустриализма, – текстологические инструменты, составляющие основу понятийного аппарата данной концепции. Кроме того, именно Марксом была сформулирована модель периодизации социальной истории на основе выделения общественно-экономических формаций и соответствующих им способов производства, а также созданы научные предпосылки для становления прогностического и футурологического методов<sup>1</sup>, которыми впоследствии пользовались основоположники теории постиндустриального общества Г. Кан, Д. Белл, Э. Тоффлер.

Еще одним, на наш взгляд, важнейшим аспектом марксова учения, актуального для постиндустриализма, явилось то, что Маркс называл стремлением к «царству свободы». Пожалуй, Маркс стал первым из исследователей социума, который придал тайне человеческого существования социологические и социально-экономические обертоны, определив проблему субъектного целеполагания в динамике общественного развития, подчеркнув при этом, что собственно материальное производство приоритетным предметом субъектного целеполагания не является. Сам Маркс рассматривал детерминанты диалектики свободы и необходимости, индивидуального и общественного развития следующим образом. «Царство свободы начинается в действительности лишь там, где прекращается работа, диктуемая нуждой и внешней целесообразностью, следовательно, по природе вещей оно лежит по ту сторону сферы собственно материального производства..., развитие человеческих сил является самоцелью; истинное

---

<sup>1</sup> Иноземцев В.Л. Расколота цивилизация. М., 1999. С. 75.

царство свободы может расцвести лишь на царстве необходимости, как на своем базисе»<sup>1</sup>.

Как известно, капитализм развивался под эгидой протестантской этики, вследствие чего технико-экономическое поколение и культура «образовали нечто цельное, а основными ценностями стали накопление капитала и прогресс»<sup>2</sup>. И именно в «Протестантской этике и духе капитализма» Вебера получила наиболее отчетливое выражение социальная философия, основной идеей которой «является идея экономической рациональности, нашедшей свое последовательное выражение в современном капиталистическом обществе с его рациональной религией (протестантизмом), рациональным правом и управлением (рациональная бюрократия) рациональным денежным обращением и т.д., обеспечивающими возможность максимально рационального поведения в хозяйственной сфере, позволяя добиться здесь предельной экономической эффективности»<sup>3</sup>.

Своеобразную методологию снятия классовых противоречий предложил Эмиль Дюркгейм. Его тезис «социальная солидарность» восходит идейными корнями к XIX веку – к Анри де Сен-Симону, предложившему концепцию социального компромисса<sup>4</sup>. Социальная солидарность Дюркгейма – «неразрывная взаимосвязь индивидов, ранее живших обособленно, которое предусматривает не только соединение их обыденных практических усилий «в каждый момент и во всех мелочах жизни», но и «агглютинацию»<sup>5</sup> (духовную взаимозависимость, проявляющуюся в образах, имманентных сознанию каждого индивидуума)<sup>1</sup>.

---

<sup>1</sup> Маркс К., Энгельс Ф. Сочинения. 2-е изд. Т. 25. Ч. 2. С. 386-387.

<sup>2</sup> См.: Липовецки Ж. Эра пустоты. Эссе о современном индивидуализме. СПб., 2001. С. 11.

<sup>3</sup> Основные понятия веберовской социологии; их структура и их историческая судьба // Очерки по истории теоретической социологии XX столетия (от М. Вебера к Ю. Хабермасу, от Г. Зиммеля к постмодернизму). М., 1994. С. 62-63

<sup>4</sup> Сен-Симон А., де. Катехизис промышленников // Избранные сочинения. М. – Л., 1948. Т.2. С. 225.

<sup>5</sup> Дюркгейм Э. О разделении общественного труда; Метод социологии. М., 1991, с. 62.

Таким образом, с последней трети XX века в рамках социальной теории западными исследователями принято называть формирующееся новое общество постиндустриальным и противопоставлять его доиндустриальному и индустриальному. Они выделяют пять важнейших черт этого нового общества, отмечая, что в нем, во-первых, «экономика перешла от преимущественного производства товаров к преимущественному созданию услуг»; во-вторых, «класс профессионалов и специалистов технического профиля превратился в самую крупную группу занятых»; в-третьих, нововведения, отраженные «в меняющихся взаимоотношениях между наукой и технологией, экономической теорией и политикой, стали в возрастающей степени зависеть от успехов в области теоретического знания»; в-четвертых, (осевой принцип)<sup>2</sup> «интеллектуальные институты общества, будучи связанными с кодификацией теоретического знания, в последней трети столетия все в большей и большей степени превращаются в ведущие институты»; в-пятых, идет бурный рост «нового политического класса – класса консультантов, экспертов, или технократов»<sup>3</sup>.

*Постиндустриалисты поневоле. Социальные аспекты проблемы целеполагания в современном обществе.*

До появления в философской теории иррационалистических тенденций она развивалась в рамках рационалистической философской традиции и строилась на основе индукции теоретико-эмпирического материала с последующим его анализом при помощи логических категорий и понятий. Иррационализм Кьеркегора, Шопенгауэра и Ницше инспирировал новый

---

<sup>1</sup> Маслов Н.А. Идея индустриализма: философско-методологические аспекты интерпретации социального организма в западных теориях XIX-XX веков. М., 1996. С.75.

<sup>2</sup> Bell D. The Coming of Post-Industrial Society. N.Y., 1973, p. 14.

<sup>3</sup> См.: <http://www.postindustrial.net> / Очерки истории экономической общественной формации.

этап в развитии неклассической философии, который предвосхитил начало эпохи культурного плюрализма постмодерна, прорвавшего плотину кризиса рационалистической философии. Новая философская традиция привела к переосмыслению традиционных гносеологических принципов, результатом чего стал впервые провозглашенный принцип релятивизма индивидуальной человеческой жизни. Если в свое время эпоха Просвещения принесла с собой веру человечества в прогресс (прежде всего научный) и в его несомненное благо, век XX принес с собой разочарование в исторических ожиданиях. Огромные достижения в области совершенствования производственных механизмов, электронных технологий и коммуникации «не обеспечили» человека счастьем. Кроме того, последствия применения данных технологий выявили следующие важные последствия:

- 1) ухудшилась экологическая ситуация;
- 2) человечество оказалось психологически неготовым к темпу перемен<sup>1</sup>;
- 3) была осознана кризисность современной (постиндустриальной) эпохи, что характеризуется «отсутствием единого интеллектуального мира с иерархией общепринятых ценностей, а за рационально структурированным мышлением проглядывает его базис – коллективное бессознательное; в прошлом осталась одна из доминант европейской культуры – признание существования абсолютного субъекта познания, мыслящего «с точки зрения Вечности»<sup>2</sup>.

Эти последствия, а также диалектика современного социально-экономического развития, на наш взгляд, наиболее адекватно репрезентируются в теории постиндустриального общества, в основе которой, в частности, лежит проблема соотношения власти и собственности. Главными «действующими лицами» постиндустриализма также являются наука и техника. Однако сам он отнюдь не связан только лишь с

---

<sup>1</sup> См.: Тоффлер Э. Шок будущего. М., 2003.

<sup>2</sup> См.: Липовецки Ж. Эра пустоты... С. 5.

экономическими и технологическими переменами, а означает наряду с этим огромные изменения в социальной, политической, духовной сферах и в области межчеловеческих отношений<sup>1</sup>.

Большинство из возможных проблемных моментов, связанных с переходом к постиндустриальному обществу и его развитием основоположники доктрины постиндустриализма отметили еще в 1970-е годы. Как подчеркивал в свое время Элвин Тоффлер, «изменения, сотрясающие общество, увеличивают разрыв между нашими представлениями и тем, что есть на самом деле, между образами и реальностью, которую, как предполагается, эти образы отражают»<sup>2</sup>. Читаем у Тоффлера дальше: «Когда разрыв велик, мы теряем способность к приспособлению, неадекватно реагируем, терпим неудачи, отступаем, наконец, впадаем в панику. В самом крайнем варианте, когда разрыв чрезмерно увеличивается, у человека развивается психоз, и он даже может умереть»<sup>3</sup>. Темп перемен требует постоянного контекстуирования человека в реальность. Реальность же имеет тенденцию к постоянному смещению, которое репрезентируется изменением структуры образов реальности, происходящих в сознании человека. Следовательно, возникает временной дефицит при детерминации этих образов, в связи с этим, в свою очередь, происходит размывание основ человеческих взаимоотношений, – ломается структура общения, взаимодействия субъектов (разбиваются традиционные семейные структуры и сексуальные установки, привычные взаимоотношения между молодежью и стариками и прочее), затормаживается процесс объективации реальности. В самом деле, если поместить индивида в новую для него социальную среду (культуру) с новым набором зрительных и языковых «подсказок», выдернув его из привычной комфортной обстановки, предскажем определенный психологический кризис. А в том случае, если

---

<sup>1</sup> Социализм в перспективе постиндустриализма. М., 1999. С. 193.

<sup>2</sup> Тоффлер Э. Шок будущего... С. 178-179.

<sup>3</sup> Там же. С. 203.

новая среда предоставит ему не четко структурированный набор этих подсказок, а конгломерат фантасмагорических ценностей, актуально говорить о возможной психологической инвалидности индивида. Да и как не констатировать отсутствие рационального субъектного целеполагания в подобной фантасмагории, если «на смену «единственно верным учениям» пришла интеллектуальная ризома – структура без центра, «сеть значащих интенций», плюралистическая центростремительная центробежность»<sup>1</sup>. Реакция субъекта на ускоренный темп перемен определяется Тоффлером как «шок будущего». Под ним ученый понимает страдание, физическое и психологическое, возникающее от перегрузок, которые физически испытывают адаптивные системы человеческого организма, а психологически – системы, отвечающие за принятие решений, реакция человека на запредельное нервное раздражение<sup>2</sup>.

В значительной степени аналогично о наших представлениях о мире вслед за немецким философом Теодором Адорно<sup>3</sup> рассуждает и известный британский социолог Зигмунт Бауман: «Мы на самом деле знаем, – это не мир сам по себе, а то, что мы с ним делаем; мы претворяем в практику наш образ мира, модель, аккуратно собранную из кирпичиков, приобретенных в процессе обучения и освоения языка»<sup>4</sup>. Таким образом, мы зачастую имеем дело не с реальностью, а с ее эпифеноменом, «референтом» (З.Бауман). Тем самым автоматически увеличивается разрыв между нашим сознанием и действительностью. И сегодня можно быть уверенным лишь в том, что «мы живем в мире, который целиком конституирован через рефлексивно примененное знание, и мы никогда не можем быть уверены, что любой его

---

<sup>1</sup> См.: Липовецки Ж. Указ. соч., с. 5.

<sup>2</sup> Там же. С. 352.

<sup>3</sup> См. Адорно Т. Негативная диалектика. М., 2003.

<sup>4</sup> Бауман З. Мыслить социологически. М., 1996. С. 11.

элемент не будет пересмотрен»<sup>1</sup>. Теперь мы знаем: декартовского принципа «Cogito, ergo sum» нам явно недостаточно. Вспомним Фридриха Ницше, считавшего целесообразным несколько видоизменить фразу Декарта и произносить ее: «Cogito, ergo cogitationes sunt»<sup>2</sup>. И в самом деле, способность субъекта к рефлексии свидетельствует лишь о том, что у него эта способность есть, равно как и сама рефлексия...

Общество в технологически развитых странах, пожалуй, можно назвать обществом эйфории первого дня и нерастраченных чеков. Поэтому зачастую у людей из-под внешней веселости проглядывает глубокий пессимизм, порожденный неспособностью рода человеческого жить в мире и гармонии, а его прекрасной половине только и остается, что экстатически проводить дни в салоне красоты, восстанавливая утраченное самоуважение... Эпоха постиндустриализма впервые с такой очевидностью дала понять, что субъект может переживать «духовный – и вообще жизненный, экзистенциальный – кризис, даже имея машину, новейшую видеоаппаратуру, персональный компьютер и квартиру с двумя туалетами»<sup>3</sup>. Остановимся на этом подробнее.

При совершенствовании хозяйственных отношений действия человека в первую очередь определялись извне задаваемой необходимостью, в результате чего общество в целом не выходило за пределы экономических отношений<sup>4</sup>, а «в экономическом обществе абсолютное большинство людей руководствуется утилитарными стимулами, порожденными необходимостью удовлетворения материальных потребностей»<sup>5</sup>. Кстати, неустанное добывание материальных благ считалось призванием гражданина еще со

---

<sup>1</sup> Гидденс Э. Последствия модернити / Новая постиндустриальная волна на Западе. Антология. М., 1999. С. 105-106.

<sup>2</sup> См.: Арент Х. *Vita activa, или О деятельной жизни*. СПб., 2000.

<sup>3</sup> См.: Гайдено П.П., Давыдов Ю.Н. История и рациональность: социология М. Вебера и веберовский ренессанс. М., 1991. С. 7.

<sup>4</sup> Иноземцев В.Л. Современное постиндустриальное общество... С. 32.

<sup>5</sup> Иноземцев В.Л. Современное постиндустриальное общество... С. 92.

времен Томаса Гоббса и Джона Локка<sup>1</sup>. Живя в скудости, люди из всех сил стремятся удовлетворить свои повседневные материальные нужды. А после создания системы, призванной обеспечить материальное удовлетворение, мы ее «стремительно преобразуем в экономику, нацеленную на психическое удовлетворение»<sup>2</sup>. Вот только психическое удовлетворение в постиндустриальном обществе оказалось неполным и недостаточным для душевного благополучия.

Тоффлер подчеркивал, что на смену экономике обслуживания придет сверхиндустриальная экономика будущего, при которой обслуживание должно стать гораздо более сложным и тщательно разработанным; будет уделяться внимание психологическим обертонам продукции в целом и всех ее составляющих<sup>3</sup>. Таким образом, получив, благодаря научно-техническим достижениям и активному технологическому развитию, возможность достижения материального благосостояния и «насытив тело», человечество устремилось на поиски благосостояния души, забыв о том, что человек не становится лучше оттого, что он богаче, – человек становится богаче оттого, что он лучше...

В постиндустриальную эпоху мы продвигаемся от «экономики брюха» к «экономике души», ибо сейчас только душа требует насыщения. В этих условиях ощущения – единственное, что человек не сможет отторгнуть, выбросить в мусор. По мнению Тоффлера, наша цивилизация станет первой цивилизацией в истории, которая заставит высокие технологии производить самый недолговечный, но и самый устойчивый продукт: человеческие ощущения, которые станут продаваться как вещи. Важной разновидностью продукции ощущений будут имитированные «мирки», где потребитель без риска для жизни или репутации ощутит вкус приключений, опасности,

---

<sup>1</sup> См.: Маслов Н.А. Идея индустриализма: философско-методологические аспекты интерпретации социального организма в западных теориях XIX-XX веков. М., 1996. С. 77.

<sup>2</sup> Тоффлер Э. Шок будущего... С. 244-245.

<sup>3</sup> Там же. С. 258-259.



сексуального возбуждения<sup>1</sup>. В целом Тоффлер оказался корректным и дальновидным пророком. Многие из того, что он предсказывал, сбылось. Несомненен тот факт, что в поисках ощущений современное поколение готово платить, и порой эта плата эквивалентна достатку индивида на определенный момент времени. При этом стремление людей к новым эмоциональным открытиям доходит до абсурда, причем сами они зачастую оправдывают свои спонтанно-нецелесообразные поступки довольно примитивно – так называемым «азартом». Это особенно характерно для тех, кто является «поклонником» казино или «общения с однорукими бандитами». Для Российского общества это относительно молодое развлечение, которое привлекает внимание равно в той степени, в какой аналогичное внимание проявлялось к игровым автоматам во второй половине XX века в Соединенных штатах. Ярko, иллюстративно эту эпоху удалось отразить режиссеру Мартину Скорсезе в фильме «Казино». Многие оправдывают свое увлечение, которое в большинстве своем приводит к финансовым потерям, как мы уже отмечали, азартом. Однако даже при поверхностном анализе становится ясно, что дело вовсе не в азарте. Для этого достаточно провести эксперимент: приобрести игровой автомат и развлекаться до бесконечности, причем можно быть абсолютно уверенным в том, что более чем потраченную на приобретение автомата сумму человек не проиграет. Таким образом, можно выделить еще один гипертрофированный мотивационный аспект субъекта: постиндустриальное общество стимулирует *жажду легкой наживы*. Пожалуй, нельзя не отметить, что вряд ли подобная мотивационная ипостась является конструктивной для морального и интеллектуального роста общества, ведь теперь желающих заработать быстрые и «легкие» деньги, которые легкими совершенно не являются, все множится. Говоря на языке марксистов, постиндустриальное общество кардинальным образом деформирует родовую сущность человека, поскольку

---

<sup>1</sup> Тоффлер Э. Шок будущего... С. 262.

труд перестает быть главным источником личностного и профессионального развития.

С наступлением эпохи постиндустриализма впервые в истории человечества в полной мере проявился объективный принцип взаимоотношений общества и индивида: «общество на всех своих стадиях развития исключает действие в смысле свободного поступка; его место занимает поведение, которое в различных по обстоятельствам формах общества ожидается от всех его членов и для которого оно предписывает бесчисленные правила, все сводящиеся к тому, чтобы нормировать индивидов»<sup>1</sup>. Однажды мне довелось наблюдать такую картину. Полицейский остановил молодого человека и потребовал его документы. «Для чего?» – поинтересовался тот. Представитель органов охраны правопорядка, решив сострить, ответил: «Чтобы подтвердить факт вашего существования». «А разве тот факт, что я стою перед вами, не доказывает факта моего существования?» – нашелся молодой человек. Как отмечал в свое время Герберт Маркузе, в наиболее развитых цивилизованных странах имеет место результат организации общества, которое подавляет и изменяет содержание первичных инстинктивных потребностей<sup>2</sup>, что служит формой непосредственной идентификации индивида со своим сообществом. Вспомним здесь и Адорно, декларировавшего в своей «Негативной диалектике» ошибочность тотального опосредования и абсолютизации тождественности в силу ложности последних и выявлявшего принуждение Общим Особенного и Единичного к определенному порядку сосуществования. По мнению ученого, эти два типа сущего, подвергающиеся «угнетению», обозначаются как «нетождественное», которое в своей «инаковости» насильственно приводится к тождеству, то есть нивелируется<sup>3</sup>.

---

<sup>1</sup> Арендт Х. Указ. соч., с. 54.

<sup>2</sup> См. Маркузе Г. «Эрос и цивилизация». М., 2002. С. 19.

<sup>3</sup> См.: Адорно Т. Указ. соч. С. 319-320.

В монографии «Индивидуализированное общество» Зигмунт Бауман вслед за Эрнестом Беккером, определяющим действия человека «в его символическом мире попыткой отрицания и преодоления судьбы и доведением самого себя до самозабвения социальными играми, личными увлечениями»<sup>1</sup>, говорит об обществах как «фабриках смыслов», «служащих питомниками для жизни, исполненной смысла»<sup>2</sup>. Дюркгейм декларирует подчинение обществу в качестве «условия освобождения от слепых, бездумных физических сил»<sup>3</sup>. Однако таким образом мы сами становимся заложниками существующего статус-кво, то есть – постиндустриалистами поневоле...

В связи с этим эпоха постиндустриализма являет нам любопытную антиномию. С одной стороны, мы знаем, что постиндустриальный социум стал «общинным обществом»<sup>4</sup> (общество, удовлетворяющее требования коллектива, а не индивида). Таким образом, вполне объяснимо стремление людей интегрироваться в различные социальные группы. Однако подобная интеграция оказывается чреватой потерей самостоятельности и свободы. При этом всеми средствами массовой информации декларируется, что современный социум является именно свободным (демократичным) обществом. Тем не менее, в данной истине легко усомниться («истина, может быть, и рождается в спорах, зато познается в бесстрастии»<sup>5</sup>), поскольку, как мы подчеркнули выше, само общество нормирует индивидов, что говорит об ограниченной свободе субъекта в рамках любого сообщества. Победить в единоборстве с социумом, которое диктует нормы поведения и иные общественные правила, невозможно. Если сдаться сразу, можно считать себя

---

<sup>1</sup> Becker E. The Denial of Death., N.Y., 1997, p.26.

<sup>2</sup> Бауман З. Индивидуализированное общество. М., 2002. С. 2.

<sup>3</sup> См.: Дюркгейм Э. О разделении общественного труда // Западно-европейская социология XIX – начала XX веков. - М., 1996. - С. 256-309.

<sup>4</sup> См. Bell D. The Coming of Post-Industrial Society... P. 417-418.

<sup>5</sup> См.: Липовецки Ж. Эра пустоты... С. 7.

проигравшим. Ну а если бороться до конца... – все равно проиграешь, даже если выиграешь, ибо чересчур велика цена победы. Вспомним хотя бы судьбу Мартина Лютера Кинга. Хотя, бытует мнение, что признание и уважение каждого индивида к неофициальным нравственным нормам общества остается важнейшим условием свободного развития личности в рамках данного общества<sup>1</sup>.

Подобная картина противоречивого внутреннего мира постиндустриального общества, «утверждающего принципы свободы, но не утверждающего принципов равенства»<sup>2</sup>, ярко репрезентируется естественным презрением молодых к тому состоянию, которое взрослые сделали миром «для себя». Отсюда и неприятие родительской любви, протест и анархическое глумление над всеми формами власти, и все более глубокие нарушения психики, проявляющееся в самовнушении идеи, которая призывает уничтожить само общество. Происходит возврат к поиску оправдания поступков в примитивных эмоциях, выбор недостижимых целей для того, чтобы бесконечно оправдывать применение алкоголя и наркотиков, и это все – несмотря на кажущийся рост целерациональности в обществе. Аналогичное мироощущение и мировосприятие Д. Белл определил как «мятеж против современности»<sup>3</sup>. «Бунт против современности – пишет он, – не может гарантировать сохранение терпимости и плюрализма, наоборот, создает опасность утвердить в качестве принципа, на котором будет основано его собственное реакционное правление, насилие и обман. И это – та угроза, которой я опасюсь»<sup>4</sup>. Однако так ли уж непредсказуема была реакция отдельных социальных групп на подобное технологико-техничес-

---

<sup>1</sup> См.: Etzioni A. The New Golden Rule. Community and Morality in a Democratic Society. N.Y., 1996.

<sup>2</sup> Иноземцев В.Л. Современное постиндустриальное общество... С. 165.

<sup>3</sup> См.: Белл Д. Мятеж против современности // Социологические исследования. М., 1989, №5.

<sup>4</sup> Белл Д. Мятеж против современности... С. 114.

экономическое и капиталистическое основание общественного развития? Уместно будет вспомнить греков с их удивительно развитым на тот момент времени политико-правовым менталитетом, провозгласивших демократические начала объективной необходимостью для полноценного существования общества. В их понимании демократия являлась не просто властью народа (как понимают это понятие многие до сих пор). Эллина конституировали этим термином власть народного большинства. Таким образом, недовольство направлением общественного развития должно оставаться по определению, поскольку всегда найдется оппозиция. В связи с этим проблеме взаимоотношений большинства с меньшинством, а именно проблеме равенства (кстати, нестыковку между равенством и экономикой фактически находит и Д. Белл<sup>1</sup>), должно уделяться особое внимание при выборе социальной политики современными управляющими (правлящими) структурами, а не только экономической целесообразности. При этом целерациональное поведение становится своего рода объективно необходимым инструментом преодоления социальных противоречий в обществе.

Здесь уместна ретроспекция данной проблемы. Как отметил еще в начале XX века Макс Вебер, «целерациональное действие становится преобладающей формой поведения людей в странах, в обществах которых растет рационализация»<sup>2</sup>. Вспомним также о том, что Вебер называл техногенную цивилизацию экономической, а ее детерминацию связал с распределением производительных сил на поселенческую структуру, духовную культуру и сознание общества; главным при этом Вебер считал становление нового типа рациональности<sup>3</sup>. Таким образом, Вебером был сформулирован концепт общественного поведения субъекта в рамках экономического общества, которое он называл техногенным. Кстати,

---

<sup>1</sup> Липовецки Ж. Указ. соч., с. 194.

<sup>2</sup> См.: Вебер М. Избранное. Образ общества. М., 1994.

<sup>3</sup> См.: Маслов Н.А. Указ. соч., с. 77.

подобный подход ученого роднит его с Марксом: «Он был слишком марксистом в своей интерпретации современного общества», – отмечает Р. Арон, – «то есть излишне пессимистичным..., он не увидел вероятности смягчения классовых и, возможно, межнациональных конфликтов в эпоху, когда богатство зависит от производительности труда, а не размеров территории»<sup>1</sup>.

Обретает актуальность в эпоху постиндустриального общества и теория социальной солидарности Дюркгейма. По мнению Элвина Тоффлера, в рамках постиндустриализма «мы тоже ищем свою личность, «прикрепляясь» к сообществам или разного рода группам»<sup>2</sup>, ведь «только «воткнувшись» в одну из или несколько субкультур общества, можно ощутить некоторую самоидентификацию и свою связь с целым»<sup>3</sup>. Стремление людей к самоидентификации посредством приобщения к той или иной социальной группе, культуре или субкультуре является следствием процессов персонализации. В данном случае под персонализацией мы понимаем «не только индивидуализацию, или преломление разного рода ценностей через мировосприятие отдельной личности, но и опустошение, превращение в ничто, исчезновение» (значение слова «persone» (фр.): 1. личность, особа; 2. никто, что-либо).<sup>4</sup> Процесс персонализации, на наш взгляд, является объективным следствием интенсификации процессов отчуждения, что особенно ярко проявляется в производственной сфере. При этом следует подчеркнуть: если раньше «человек удваивал себя не только интеллектуально, как это имеет место в сознании, но и реально, деятельно, и созерцал самого себя в созданном им мире»<sup>5</sup>, то сегодня «важнейшим отличием современного работника от традиционного пролетария оказывается

---

<sup>1</sup> См.: Арон Р. Этапы развития социологической мысли. М., 1993.

<sup>2</sup> Тоффлер Э. Шок будущего... С. 311.

<sup>3</sup> Там же. С. 337.

<sup>4</sup> См.: Липовецки Ж. Эра пустоты... С. 8.

<sup>5</sup> Маркс К., Энгельс Ф. Сочинения. Т. 42. М., 1974. С. 94.

новый характер мотивов и стимулов, определяющих его каждодневную деятельность: во все большей мере они трансформируются из внешних, задаваемых стремлением к росту материального благосостояния, во внутренние, порождаемые *жаждой самореализации личностного роста*<sup>1</sup>. На наш взгляд, безусловно повышенная потребность в личном росте является еще одной особенностью, характерной для постиндустриальной эпохи и, равно как и жажда легкой наживы, она также тяжело удовлетворяема, несмотря на то, что сложилось впечатление благоприятных для сатисфакции данной потребности условий.

Поэтому еще одним важным аспектом постиндустриальной теории является *«проблема сверхвыбора»*, иными словами, проблема выживания в условиях полной свободы, когда свобода превращается в несвободу<sup>2</sup>. И мы имеем возможность наблюдать своего рода социокультурную текучесть, когда происходит шок культуры в собственном обществе<sup>3</sup>. Иными словами, общественные структуры и общественные взаимоотношения приобретают в постиндустриальную эпоху *релятивный* характер, поскольку общество бомбардирует человека головокружительным, беспорядочным на вид набором оферт. «В этой психологической фантазмагии мы ищем способ упорядочить свое существование», – говорит Э. Тоффлер, «а присмотрев для себя определенный стиль жизни, исключаем из дальнейших размышлений огромное количество альтернатив»<sup>4</sup>. В этом смысле мы становимся подобными буриданову ослу, с той лишь разницей, что «охапок сена» не две, а значительно больше. При этом мы нуждаемся в путеводных нитях или прецедентах, блуждая в потемках этических и моральных вопросов. Пытаясь найти на них ответы, исследователи – социологи, психологи, футурологи

---

<sup>1</sup> Иноземцев В.Л. Современное постиндустриальное общество: природа, противоречия, перспективы. С. 5-6.

<sup>2</sup> Тоффлер Э. Шок будущего... С. 209-307.

<sup>3</sup> Там же. С. 23.

<sup>4</sup> Там же. С. 333-342.

вдаются в интеллектуальную казуистику. Однако порой не стоит так далеко ходить за ответом, который может быть совсем рядом... Благодаря Зигмунду Фрейду мы знаем, что у каждого человека есть свое бессознательное, его «личное Я»<sup>1</sup>. Теперь вспомним Гегеля и Маркса, открывших нам отчуждение. Что же такое сублимация Фрейда, если не гипертрофированное (а может, естественное и закономерное) следствие процессов реификации, знаменующих пик процесса отчуждения?<sup>2</sup> Какова цена того благосостояния, к которому стремятся многие и которого добилось меньшинство? Цена – беззаботность, которая стала редким сокровищем в этом мире, слишком богатом горестями, которую недостаточно ценят и которой сплошь и рядом жертвуют ради алчности и нелепых стереотипов. Цена – отчуждение, которое сегодня есть не только отчуждение индивида от общества, а значит, и от самого себя, своей самости, своей сути, ибо деформирована структура субъектного целеполагания, так как субъект, действуя и говоря, уже не обнаруживает, кто он суть<sup>3</sup>, а становится лишь воспроизведением своего «референта». В эпоху постиндустриализма отчуждение деформировано в «отчуждение от мира»<sup>4</sup>.

Повышение производительности труда, которое отличает постиндустриальное общество от других типов социума, не снимает проблему отчужденного труда, а лишь интенсифицирует алиенационный процесс, опредмечивание и распредмечивание субъекта все более не совпадают. Часто по телевидению, когда демонстрируются рекламные ролики, мы слышим различные слоганы, позволяющие нам впоследствии идентифицировать продукцию той или иной фирмы-производителя. Однако при вступлении в обменный процесс мы не можем наверняка идентифицировать продукцию данной фирмы, поскольку та может и не

---

<sup>1</sup> См.: Фрейд З. Введение в психоанализ: Лекции. СПб., 2001.

<sup>2</sup> См.: Маркузе Г. «Эрос и цивилизация». М., 2002.

<sup>3</sup> Арендт Х. Указ. соч., с. 234.

<sup>4</sup> Там же. С. 329-339.



принадлежать последней. Появилось множество «посредников-производителей», которые, в свою очередь, «по технологиям производителя» производят и реализуют аналогичный товар. Теперь мы уже сомневаемся в том, что качество товара соответствует декларируемому. Еще пример. В последнее время центр автопрома сместился в Восточную Европу, которая превращается в «Новый Детройт». Автомобили «Volkswagen» или «Toyota», автоконцернам сейчас гораздо выгоднее собирать в Восточной, чем в Западной Европе или Японии, поскольку расходы на заработную плату рабочим в странах Восточной Европы в несколько раз ниже. Более конкурентоспособными, таким образом, оказываются именно восточноевропейские рабочие. Но в любом случае, как бы ни складывалось соотношение борющихся социальных сил (владельцев автоконцернов и современного пролетариата), работники либо ничего не выигрывают, либо более или менее ощутимо проигрывают. Ведь даже если они и увеличивают количество продуктов своего труда, они, как высказался бы Маркс, увеличивают лишь противостоящую им чужую собственность. Любопытно, что автоконцернам еще более выгодно и целесообразно налаживать автомобильное производство, например, в России, где расходы на заработную плату рабочим будут еще ниже, чем в Восточной Европе – примерно в два раза (при этом для самих российских рабочих заработная плата будет достаточной для обеспечения собственного воспроизводства в собственной стране). Таким образом, «спрос на людей неизбежно регулирует производство самих людей, как и любого другого продукта. Рабочий стал товаром, и счастье для него, если ему удастся найти покупателя»<sup>1</sup>. По мнению Питера Дракера, «к 2010 году доля рабочих, занятых физическим трудом будет составлять не более одной десятой от общего числа занятых»<sup>2</sup>.

---

<sup>1</sup> Маркс К., Энгельс Ф. Сочинения. Т. 42. М., 1974. С. 47-48.

<sup>2</sup> См. Дракер П. Посткапиталистическое общество / Новая постиндустриальная волна на Западе. Антология. М., 1999. С. 93.

Такая ситуация наиболее полно репрезентирует кризис в области производственных отношений именно в странах с постиндустриальной экономикой, поскольку рабочие в странах экономически смешанного типа социума оказываются в лучшем положении. Мало того, можно предположить, что страны третьего мира снабжают развитые страны продовольствием, а восточные страны (например, Китай, Таиланд, Тайвань и т.д.) обеспечивают эти страны промышленными товарами. Мы уже знаем а posteriori и зачастую не спрашиваем у продавцов, где произведена та или иная бытовая техника или автомобиль, поскольку привыкли к «логотипу» «made in China». Иными словами, развитие постиндустриальных обществ происходит за счет стран, экономики которых не являются «абсолютно постиндустриализированными».

Становится ясно, что сегодня быть рабочим в развитых странах – дело не самое престижное. Правда, подобная ситуация актуальна именно для тех обществ, откуда «мигрируют» центры производств. Трансферт осуществляется в такие регионы, где создан инвестиционный рай, что определяется разницей издержек на оплату рабочей силы. В этом смысле пролетариат в Западных странах менее конкурентоспособен, поскольку для увеличения объема производства (чтобы, например, удовлетворить возросший спрос на продукцию) на согласование с профсоюзом рабочих графиков может уйти несколько месяцев. *Тот факт, что «рабочие все более требуют участия в управлении производством, что в развитых странах репрезентируется влиянием на производство профессиональных союзов рабочих, посягающих на традиционную роль менеджеров»<sup>1</sup>, говорит о «разрушении ролевой структуры, от которой зависел индустриализм»<sup>2</sup>.* [Выделение курсивом - З.Д.]. Хотя стоит отметить, что удельный вес рабочего класса в управлении производством все равно останется минимальным.

---

<sup>1</sup> Тоффлер Э. Третья волна. М., 2002. С. 214.

<sup>2</sup> Тоффлер Э. Третья волна... С. 214.

В этом свете любопытно мнение Питера Дракера. Исследуя вопросы преодоления «неизбежных противоречий капитализма», «отчуждения» и «обнищания» трудящихся, он находит ответ в революции производительности труда<sup>1</sup>. При этом Дракер полагает, что «значение имеет только повышение производительности труда людей, не занятых физическим трудом»<sup>2</sup>. На наш взгляд, «известный патриарх менеджмента» упустил из виду два важных момента. Первый – то, что грамотность (а знание предполагает грамотность по определению) – «монополия немногих»<sup>3</sup>. Из первого вытекает и второй момент: коль скоро получение знания доступно не всем, соответственно, количество занятых физическим трудом людей так или иначе будет расти. Таким образом, под вопросом остается и решение путем революции в производительности труда проблемы отчуждения и обнищания трудящихся. В любом случае, определение и поход Дракера к решению вышеуказанных проблем нуждается в значительном расширении с точки зрения хотя бы трудовой этики... Таким образом, Дракер мыслит с точки зрения увеличения эффективности конкретного производства, но подлинно социальная сторона вопроса больше остается в тени.

Зато очень ярко она репрезентируется важнейшим антагонистическим генератором постиндустриального общества, которым стала абсолютная монополия капитала, распространившаяся сегодня и на сакральные сферы жизни людей. Иными словами, абсолютная монополия капитала приобрела теоретическое обоснование: им стала идея постиндустриализма, рассматривающая динамику развития общества и общественного производства по аналогии с динамикой развития корпорации или акционерного общества. XX век стал веком не только феноменальных технологических и технических достижений, но и эксплицировал метаморфозу субъектного целеполагания и интенциональный базис

---

<sup>1</sup> Дракер П. Посткапиталистическое общество... С. 85.

<sup>2</sup> Там же. С. 93.

<sup>3</sup> Гидденс Э. Последствия модернити... С. 105.

прогресса: произошел мотивационный переворот, репрезентированный принципом «лень – двигатель прогресса». Таким образом, объективный принцип общественного и субъектного развития уступил место субъективированной эстетике потребления, то есть в рамках постиндустриального общества «кредит ставится на место работы»<sup>1</sup>.

В подобных условиях гораздо более «целесообразным» для людей становится вхождение в состав акционеров различных предприятий, переквалификация с целью приобщения к элитарному труду. Статус акционера моден и считается показателем успешности его носителя. Непосредственное участие в производственном процессе в качестве рабочего перестает быть стимулом для профессионального роста еще со школьной скамьи (вряд ли сегодня можно найти ученика, мечтающего стать рабочим). Вследствие этого непомерно вырастает престиж таких профессий, как финансисты, экономисты, менеджеры, маркетологи и т.д., в функции которых входит управление финансовыми средствами, мониторинг производственной сферы, анализ рынка, спроса и предложения и прочее, – так возрастает роль элитарного труда<sup>2</sup>. Однако эта ситуация создает мотивационный дисбаланс (производство требует гораздо большее количество рабочей силы), что, в свою очередь, не способствует оздоровлению реального сектора экономик государств (ибо нельзя тотально распространить автоматизацию, так как в ряде производств обязательны «человеческий фактор»). Иными словами, в профессиональном целеполагании у субъекта формируется гипертрофированное представление о способах заработка, ибо, как очень удачно выразился в свое время Генри Форд, «кажется, все искали кратчайшей дороги к деньгам и при этом обходили самую прямую – ту, которая ведет через труд»<sup>3</sup>. Не стоит понимать нас так, словно мы нивелируем значение труда управляющих и

---

<sup>1</sup> <http://www.improvement.ru/Форд Г. Моя жизнь, мои достижения.>

<sup>2</sup> Социализм в перспективе постиндустриализма... С. 26.

<sup>3</sup> <http://www.improvement.ru/Форд Г. Моя жизнь, мои достижения.>

мониторинговых профессий. Мы лишь подчеркиваем тот факт, что к концу XX и началу XXI века «мы пришли с «вакуумом» в области трудовой этики и этической трудовой мотивации»<sup>1</sup>. В постиндустриальном обществе вовлеченные в производство люди утрачивают сугубо материальную мотивацию своих действий, столь свойственную прежним цивилизациям<sup>2</sup>, а собственно «материальные цели уже не имеют перед людьми прежней власти, внутреннее развитие личности становится необходимым и достаточным условием прогресса человека и общества»<sup>3</sup>. Но тут перед нами во весь рост встает проблема собственно профессионального целеполагания. В своей работе «Эра пустоты» Жиль Липовецки вводит понятие «холодного (cool) человека», который «напоминает телезрителя, пытающегося прогнать вечерние программы, потребителя, заполняющего свою кошелку»<sup>4</sup>. По мнению ученого, отчуждение, проанализированное Марксом «как результат механизации труда, уступило место апатии, вызванной головокружительным выбором возможностей и общим свободным обслуживанием»<sup>5</sup>. Таким образом, Липовецки универсальным символом современного индивида считает Нарцисса: «Homo politicus уступает место homo psychologicus, человеку, который занят только собой и заботится только о собственном благополучии»<sup>6</sup>. Эволюция эгоизма также представлена принципами производственных взаимоотношений в постиндустриальном социуме, когда принципиальным изменениям подвергается «не только само материальное производство в его разнообразных формах, но и сам человеческий труд как

---

<sup>1</sup> Гайденко П.П., Давыдов Ю.Н. История и рациональность... С. 4.

<sup>2</sup> Иноземцев В.Л. Теория постиндустриального общества как методологическая парадигма российского обществоведения // Вопросы философии. - № 10. - 1997. - С. 29-44.

<sup>3</sup> Иноземцев В.Л. Расколота цивилизация... С. XVII.

<sup>4</sup> Липовецки Ж. Указ. соч., с. 68.

<sup>5</sup> Там же.

<sup>6</sup> Там же. С. 11.

его глубинная основа»<sup>1</sup>. Таким образом, можно предположить, что экономическое принуждение работника к труду, о котором говорил Карл Маркс, трансформировалось в постиндустриальную эпоху в более сложный – «социальный тип принуждения, когда вся совокупность общественных условий жизни человека вызывает необходимость деятельности как обязательного условия его существования в качестве полноправного члена общества»<sup>2</sup>. Жиль Липовецки подчеркивает такое противоречие: «С одной стороны, руководство предприятия требует, чтобы индивид трудился до усталости, свыкался с мыслью о более позднем вознаграждении и компенсации... с другой, поощряет наслаждения, расслабленность, распушенность; выходит, нужно быть сознательным трудягой днем и прожигателем жизни ночью»<sup>3</sup>. Таким образом, в постиндустриальном обществе капитализм манипулирует с либидо, с творчеством, с персонализацией<sup>4</sup>, становясь новой религией. А от Вебера мы знаем о том, какая исключительная сила присуща религиозной установке, ориентированной на потустороннее, когда она начинает действовать собственно внутри социального мира. Этим «потусторонним» в эпоху постиндустриального общества становится обладание богатством. «Нам кажется, что денег всегда не хватает и не мешало бы их иметь побольше... В нашем обществе деньги стали знаменателем, а повышение благосостояния – наипервейшей задачей»<sup>5</sup>. При этом значение имеют не сами материальные блага, а денежные знаки как таковые. Иными словами, происходит подмена понятий, поскольку субъект мыслит не в терминах того благополучия,

---

<sup>1</sup> Иноземцев В.Л. За десять лет. К концепции постэкономического общества. М., 1998. С. 79.

<sup>2</sup> Там же. С. 80.

<sup>3</sup> Липовецки Ж. Указ. соч., с. 186.

<sup>4</sup> Там же. С. 61.

<sup>5</sup> Хэнди Ч. Алчущий дух. За гранью капитализма: поиск цели в современном мире / Новая постиндустриальная волна на Западе. Антология. М., 1999. С. 168.

которое он обретет в случае обогащения, а в пределах той установки, в которой подлинное богатство вообразимо только как нечто чувственно воспринимаемое. И в данном случае предметом чувственного восприятия становится абстрактный знак. «Мы стали пленниками собственной риторики, сложенного нами мифа о деньгах»<sup>1</sup>. К сожалению, забывается принцип, согласно которому «деньги – необходимое, но недостаточное условие счастья, а если так, то большее их количество не сделает вашу жизнь счастливее, если вы уже достаточно обеспечены материально. Если в вашем доме и так тепло, то от повышения температуры уютнее вам все равно не станет, хотя определенное количество тепла необходимо всем живущим в холодном климате»<sup>2</sup>.

Капитализация сознания приводит не только к интериоризации антисоциальных установок и реификации понятийно-категориального основания мышления. Капитализация становится своего рода методологией преодоления чувства вины за содеянный грех. При этом человек особенно нуждается в постоянном прощении (ибо сильны еще «моральные пережитки»), если он ведет гедонистический образ жизни. Кстати, по мнению Д. Белла, гедонизм является причиной духовного кризиса, который может расшатать либеральные институты<sup>3</sup>. Как подчеркивает Жиль Липовецки, «с развитием процесса персонализации и утверждением гедонизма в качестве основного этического вектора общество стало утрачивать характер органичного целого, дух согласия и волю»<sup>4</sup>, что приводит к «эрозии социального самосознания» и «ускоренной дестабилизации личности»<sup>5</sup> – уход на пенсию становится всеобщим

---

<sup>1</sup> Хэнди Ч. Алчущий дух... С. 168.

<sup>2</sup> Там же.

<sup>3</sup> См. Bell D. The Coming of Post-Industrial Society... P. 253-254.

<sup>4</sup> Липовецки Ж. Указ. соч., с. 11-12.

<sup>5</sup> Липовецки Ж. Указ. соч., с. 17.

стремлением, апатия лишает социальные институты их бывшего значения и одновременно силы эмоциональной мобилизации<sup>1</sup>.

Для сохранения душевного равновесия людям необходима уверенность в прощении, которую они сами и генерируют. А получив прощение, можно начинать грешить заново... Как писал Пауло Коэльо в «Алхимике»: «Что случилось однажды, может никогда больше не случиться. Но то, что случилось два раза, непременно случится и в третий». Человек постепенно привыкает к им самим воспроизводимой мысли о прощении, замещая, таким образом, вольной этикой традиционные, исторически сложившиеся моральные установки, которые все больше носят релятивный, формализованный характер.

*Шумилов С.Н.*

## **ИДЕАЛИЗАЦИИ В СОЦИАЛЬНОМ ПОЗНАНИИ**

Исторически сложилось так, что идеализация как метод научного познания наибольшее распространение получила в естествознании. В социальном же познании идеализация в основе своей, по сути, не разработана. Причин этому достаточно много. Однако в качестве главной необходимо признать общую ситуацию в методологии обществознания, а именно идеологизацию социального познания<sup>2</sup>.

Процесс идеализации или формирования идеального объекта, после выбора класса изучаемых объектов, предполагает операцию «предельного перехода», состоящую «в преодолении некоторых объективно существующих пределов или ограничивающих характеристик, выделяемых в

---

<sup>1</sup> Там же. С. 59.

<sup>2</sup> См.: Теория и жизненный мир человека. – М., 1995. – С. 224.



данных объектах, ситуациях или процессах»<sup>1</sup>. Изучаемые явления берутся в «чистом», «предельном», «совершенном», абсолютизированном виде, то есть в качестве объекта теоретического знания<sup>2</sup>. Формирование идеальных объектов указывает на активность познавательного процесса, свойственную его наиболее развитым формам, дающим возможность теоретического решения вопроса. Таким образом, прогресс научного познания, отмечает С.Б. Крымский, предполагает «прогресс в средствах идеализации»<sup>3</sup>, что наиболее ярко проявляется в естествознании, математике и кибернетике.

Процесс идеализации и его результат (идеализированный объект) в принципе не отличаются от формирования того или иного общего понятия. Здесь достаточно трудно провести границу между объектами типа «математическая точка» и «дерево». Момент идеализации, «очищение» от «несущественного», вариативного имеет место во всяком абстрагировании. В результате достигается разделение объективной (и субъективной) реальности на уровне научного познания, то есть формирование его объектов. «Идеализация – это не просто мысленное конструирование объектов, неосуществимых в материальной действительности. Скорее это превращение в сознании некой совокупности признаков и характеристик объекта в особый предмет мысленного анализа»<sup>4</sup>.

Идеализация может быть представлена как выбор, оформление и полагание объекта научного познания, достигающие на теоретическом уровне максимального логического развития. Понятно, что процесс идеализации реализуется познающим субъектом и представляет собой развитие в сфере субъективной реальности, с последующим закреплением результатов в знаковой форме. Соответственно этот результат

---

<sup>1</sup> Ракитов А.И. Философские проблемы науки. - М., 1977. – С. 94 - 95.

<sup>2</sup> См.: Дубровский Д.И. Проблема идеального. Субъективная реальность. – М.: Канон+, 2002. – С. 194 -195.

<sup>3</sup> Крымский С.Б. Научное знание и принципы его трансформации. - Киев, 1976. – С. 73.

<sup>4</sup> Зотов А.Ф. Структура научного мышления. - М., 1973. С. – 77.

(идеализированный объект), при определенных обстоятельствах, приобретает статус явления общественного сознания<sup>1</sup>.

Как уже отмечалось, идеализация предстает как вид абстракции, выступающей специфической формой познания, которая предполагает мысленную реконструкцию предмета посредством отвлечения от некоторых его свойств и абсолютизации других. Абстракции, будучи обобщенными образами, реализуются на системе моделей. В случае отсутствия таких систем, абстракции будут семантически пустыми или бессодержательными. Содержательные же абстракции, в зависимости от того, на каких системах они реализуются, делятся на две группы. Материальные абстракции, выполняющиеся на материальных моделях, и идеальные, выполняющиеся на идеальных моделях. Идеальные абстракции фиксируют не существующие непосредственно, в действительности, но имеющие в ней некие аналоги, предметные признаки. Этот тип абстракций образует множество идеализаций, которые вводят в мысль идеальные элементы, и через творческие определения наделяют их ментальным существованием<sup>2</sup>.

Идеализации расширяют разрешающие возможности познающего интеллекта, позволяют теоретизировать, строить отвлеченные схемы, концептуализации реальности, способствуя исследованию, моделированию поведения идеальных объектов. Наличие в познании идеализаций является показателем развитости отрасли знания, указывает на теоретическую стадию развития мысли.

В связи с тем, что теория представляет собой определенный набор идеализаций, а их введение необходимо ведет к выделению лишь некоторых (основных, решающих) черт и факторов с игнорированием остального «несущественного», в рамках познавательных задач, возникает вопрос о степени правомерности применения идеализаций. Каковы границы

---

<sup>1</sup> См.: Дубровский Д.И. Проблема идеального. Субъективная реальность. – М.: Канон+, 2002. – С. 195.

<sup>2</sup> См.: Теория и жизненный мир человека. – М., 1995. – С. 224 –225.

допустимой идеализации признаков в получении адекватных результатов? Понятно, что этот вопрос, универсального, верного на все случаи ответа не имеет. Тем не менее, его рефлексивная проработка, на наш взгляд, необходима для развития методологического потенциала обществознания.

В определенных ситуациях идеализации могут вступать в серьезный конфликт с реальностью, в особенности, когда это связано с фундаментальными допущениями теории. Так, например, в недавнем прошлом отечественная социальная теория оперировала идеализацией полной конструируемости действительности на плановой основе. Сегодня не вызывает сомнений, что допущение, будто можно строить общество только по теории – из разряда утопичных. Реальная жизнь общества это — «сложное сочетание, равнодействующая, всегда неожиданная, наших личных и групповых судеб, стремлений, действий, целей, но вовсе не результат единого строительства»<sup>1</sup>.

Проектирование материальных объектов вполне возможно, но не человеческих состояний, поскольку их развитие в принципе непланируемо. Поэтому, в социальной сфере, тотальное планирование представляется нецелесообразным. Напротив, более эффективным будет перенос акцентов на интегральный эффект самоорганизации целесообразно, свободно действующих локальных социальных (человеческих) формирований. Это в свою очередь предполагает целую серию допущений реализующихся в определенной исследовательской программе. Эти допущения, тоже не абсолютны. Так как, в определенных условиях, (дефицит ресурсов, падение темпов роста и др.) централизованно-регулируемый способ жизни может реанимироваться.

Из выше указанных обстоятельств В.В. Ильин делает следующие выводы: во-первых, предел применимости идеализаций задается практическим апробированием абстрактных конструкций; сопоставление их с фактическими данными позволяет судить о корректности использования

---

<sup>1</sup> Перестройка и нравственность // Вопросы философии. - №7. – 1990. - С.15.

тех или иных идеализаций; во-вторых, осмысление места и роли идеализаций в отображении действительности реализуется посредством фиксации гносеологической направленности конкретных познавательных актов, в структуре которых фигурируют идеализации; и в третьих, контекстуальность принятия идеализаций в силу того, что идеализации, релевантные при одних постановках (познавательных задач или проблем), некорректны при других; трансформация познавательных ситуаций видоизменяет направление исследования. Например, что в той или иной ситуации считать принципиальным, а что нет<sup>1</sup>.

Данные выводы можно проиллюстрировать на теоретических возможностях моделирования исторического процесса.

Так, в качестве основного существенного фактора исторического процесса выделяют экономические условия, детерминирующие социальный процесс с отвлечением от социального, политического и других факторов. Такое отвлечение будет вполне корректным в отношении западных обществ, однако, если расширить предметное поле, вводя иные исторические культуры, в расчет придется принимать другие факторы и указанная историческая модель окажется не достаточно адекватной поставленным исследовательским задачам. На это обстоятельство указывали сторонники использования опыта социальных деспотий, считающие недопустимым игнорирование в модели исторического развития властно-политических факторов. В результате формируется фундаментальная идеализация, дающая начало потестарной формационной модели.

Указанные подходы рядоположны, поскольку отличаются выделением, с одной стороны, и недооценкой, с другой, в качестве базовых однопорядковых факторов: отношений собственности и отношений власти соответственно. На сегодняшний день подобного рода идеализации не могут рассматриваться как допустимые. Так как, ни отношения собственности, ни отношения власти уже не могут претендовать на статус смыслообразующего

---

<sup>1</sup> См.: Теория и жизненный мир человека. – М., 1995. – С. 226.

фундамента, определяющего способ взаимодействия многообразных социальных связей.

«Способом связи в целое элементов социальных систем оказывается сегодня обеспечение гармонического сосуществования общества и природы при осуществлении производства и воспроизводства жизни, поддержание рациональной коэволюции естественной и искусственной среды обитания человечества на основе нового мировидения посредством учета экоценностей»<sup>1</sup>. Думается, что такой подход, с использованием модели общественно-экологической формации позволит вырабатывать более адекватные представления относительно социальной реальности. В данном случае в качестве основной выступает идеализация типа экологического императива. В результате по-новому концептуализируются социально-исторические реалии и наряду с общественно-экономическими, общественно-политическими становятся возможными общественно-экологические формации, где экономика и политика в равной мере подчинены целесообразному природопользованию.

Рассмотрение приведенных теоретических подходов, позволяет полнее взглянуть на гносеологическое существо идеализаций вообще и социальных идеализаций в частности.

Идеализация, представляя собой, разновидность мысленного эксперимента, в социальном познании складывается из следующих этапов: во-первых, выделение в исследуемом объекте ряда принципиальных с позиций познавательных задач параметров (отношения собственности, власти и т.д.), с параллельным отвлечением от других (не принципиальных с точки зрения исследователя) признаков; во-вторых, конституирование выделенных признаков как инвариантных, репрезентативных для некоторого класса явлений как структурообразующих факторов, связывающих общество в единое целое и наконец, операция предельного перехода, то есть отбрасывание "возмущающего воздействия" условий на выделенные

---

<sup>1</sup> Там же С. 228.

отношения и переход к предельному случаю, то есть к собственно идеализированному предмету, - "собственность" как базис общественно-экономической формации, "власть" как основа общественно-политической формации и т.д.<sup>1</sup>

Несмотря на то, что идеализация является стандартным приемом общелогического мышления, ее было бы не верно абсолютизировать в социальном познании. Вряд ли марксистскую модель общественно-экономической формации при всей ее значимости и научно-исторической ценности можно трактовать как универсальный логический метод освоения исторического процесса. Она достаточно эффективна при осмыслении западноевропейской цивилизации, но мало применима или неприменима вообще к азиатской. Так как, требует существенных корректив при анализе азиатского способа производства, поскольку это производство описывается, прежде всего, властно-политическими механизмами социальной системы. Марксистский подход к теории истории не является полным, так как не охватывает огромный массив фактического исторического материала, начиная с шумерской и кончая восточноевропейской культурой нового и новейшего времени.

Однако и недооценивать марксистскую историософию было бы также неправильно: серьезное упрощение действительности и наделение ее объектов излишне «сильными» характеристиками, которыми в действительности они не обладали, принимаемые марксизмом идеализации, тем не менее «схватывают» существенное в социально-историческом развитии, обстоятельно демонстрируя адекватность подобного подхода. Исходя из выше изложенного, можно сделать вывод о том, что необходимо избегать крайностей слепого следования или же легковесного развенчания той или иной научной социальной идеализации.

В.К. Шрейбер в указанной выше коллективной работе «Теория и жизненный мир человека» показывает опосредованность связей между

---

<sup>1</sup> См.: Там же. С. 229.

социально-экономической теорией и жизненным миром путем демонстрации различий в гносеологическом статусе марксовых идеализаций. Используя понятие картины социальной реальности, обозначая ее компоненты на материалах экономического учения Маркса, он раскрывает ее методологические функции. Решение указанных задач ведется им на основе сопоставления подходов К. Маркса и А. Смита к изучению стоимости. С этих позиций В.К. Шрейбер пытается пролить новый свет и на учение М. Вебера об идеальных типах и переместить дискуссию об идейном содержании марксизма в более конструктивное русло научной традиции.

Глубокий анализ идеализаций у Маркса и Ленина дает Л. Новак<sup>1</sup>.

Формирование идеи картины социальной реальности как особой формы систематизации знаний представляет собой результат углубления научного познания, в ходе которого проявился такой компонент оснований науки, как картина мира. Современное понимание научной картины мира предполагает обобщенную идеальную модель объекта исследования, репрезентирующую в познании его сущностные системно-структурные характеристики. Понятия общей и специальной картины мира активно использовались при изучении механизмов функционирования и смены естественнонаучных теорий. В результате удалось выделить содержательные параметры типичных ситуаций в развитии теоретического поиска, а также обеспечить взаимосогласованность между концептуальной нагруженностью научного факта и истинностными претензиями научного знания.

Исследователь социальной реальности, использующий те или иные идеализации в построении картины этой реальности сталкивается с невозможностью игнорирования целесмысловые структуры жизни, поскольку социальная жизнь – это прежде всего деятельность. При этом необходимо различать внешний и внутренний способы проникновения ценностей в социальное познание. Внешний проявляется в том, что идеологические ценности, определенным образом, накладываются на

---

<sup>1</sup> См.: Nowak L. The Structure of Idealization. Dordrecht etc., 1980.

собственные истинностные ориентации исследователя. При условии же множественности социальных субъектов эти ценности начинают доминировать, и как результат происходит выхолащивание науки и ее мифологизация.

Внутренний способ связан с процедурами объективации ценностей, в момент их конституирования в особую сферу самодостаточных сущностей как, например, у неокантианцев, либо с опредмечиванием в некоторую реальную структуру институтов социального организма. Эта структура востребована практически действующим социальным субъектом, интересы которого обслуживает (осознает) исследователь. В той мере, в какой эта система необходима для жизни и воспроизводства данного субъекта, она приобретает в его глазах статус абсолютных предпосылок. Так, например, Аристотель не мыслит человека без государственной жизни: для него человек вне политики - это бог или дочеловек.

Условия (или общественные институты), которые служат средствами, предметами или результатами социально-исторической практики указанного субъекта, онтологизируются, а знание о них воспринимается как объективно истинное. Ценностное содержание этого знания формируется не под давлением извне, а в результате включенности его предмета в объектные структуры практики. Остальные же компоненты "абсолютных предпосылок" осознаются в форме необходимых и в картину социальной реальности не входят. Другими словами в картину социальной реальности входят только те ценности субъекта социально-исторической практики, которые не противоречат ориентации исследователя на объективность. Они (ценности) образуют канву создаваемой идеальной картины социальной реальности, проявляясь в отборе значимых событий, формировании видимой конфигурации социальных взаимодействий, трактовке временных параметров общественных институтов и т.д. Так, например, Смит под их влиянием перемещает институты собственности и обмена в самое начало истории и рассматривает историю как процесс формирования технико-



организационных и политических предпосылок капитализма<sup>1</sup>. «И Аристотель, и Смит, и современный исследователь смотрят на мир с позиции интереса своего времени. Но то, что они видят, это не интерес времени, а реальность. Ее образ складывается под совокупным влиянием нравственного, художественного, хозяйственного и т.п. - словом, культурного опыта эпохи, приобретает, благодаря этому, обобщенность и воспринимается в качестве самоочевидности»<sup>2</sup>.

До тех пор, пока сформированная таким образом идеальная картина социальной реальности обеспечивает воспроизводство материальных условий жизни субъекта, интересы которого послужили основным стимулом ее формирования, принципы картины остаются неизменными. Идеализированный характер принятых в картине допущений проявляется в момент вхождения в поле социальной жизни новых реалий на волне социальной критики угрожающей основным устоям общественной жизни<sup>3</sup>.

Таким образом, очевидно, что социальный опыт далеко не всегда соотносим с теоретическим освоением социальной реальности. Онтологически подобного рода соотносимость обусловлена сложностью интенциональной структуры общественных отношений. При сведении социальных отношений к интенциональной структуре исходным моментом теоретического осмысления становится отнесение к ценности. Поэтому неокантианцы толкуют идеализацию как свойство исключительно наук о культуре. На этом же основании Вебер, считал экономическую теорию Маркса эффективным приложением идеально типического метода, но отказывал ей в истинности<sup>4</sup>.

---

<sup>1</sup> См.: Смит А. Исследование о природе и причинах богатства народов. - М., 1962. С. 29.

<sup>2</sup> Теория и жизненный мир человека. – М., 1995. – С. 210.

<sup>3</sup> См.: Туфанов А.И. О процедуре определения через абстракцию // Философские науки. - № 1. - 1986. - С. 140.

<sup>4</sup> Вебер М. Исследования по методологии науки. Ч. 2. С. 79.

В целом критерием обоснованности и правомерности социальных идеализаций, как и естественнонаучных идеализаций вообще, выступают вполне определенные правила их введения и удаления. Для их использования применяют очевидные определения, мысленный эксперимент, обобщение опытных данных; для удаления – приложения теоретических схем, конструкций, построений, реальная выполнимость положений, подтверждаемость теории по ее эмпирически верифицируемым следствиям, интерпретация.

Разграничение научной и вненаучной абстракции происходит на рубеже опытной выполнимости. Научная абстракция, несмотря на потенциальность, сложность, опосредованность предполагает проекцию идеализаций на опыт. Относительно же ненаучной абстракции наличие такой проекции необязательно. Необходимо отметить, что в реальном познавательном процессе далеко не всегда выполняется требование эмпирической оправдываемости идеализаций.

Эмпирическая неадаптированность идеализаций свидетельствует об отсутствии демонстрации, дающей основания для убежденности в правомерности данных идеализаций. Соответственно, эта неадаптированность свидетельствует о нереализуемости важнейшей для научного познания процедуры соотнесения содержания абстракций с опытом. Невозможность подобного рода соотнесений пусть, даже через внушительное количество опосредований, сводит к минимуму значимость фундаментальных определений, замыкающих эти опосредования.

Такие теоретические конструкции, как фридмон, тахион, партон и др., не имеют реальных денотатов, тем не менее, они вводятся в теорию как ее элементы и не устраняются из нее. Введение и существование подобных элементов далеко не всегда является сильной стороной теории, поскольку это упирается в проблему фундирования утверждений существования, которая не решается в границах перебора логических диспозиций.

Изложенное выше, как видим, указывает на достаточно жесткую необходимость опытной адаптированности идеализаций. Там, где это требование выполняется, вопрос оправданности идеализаций решается автоматически, в случае не выполнения имеет место познавательная напряженность. К примеру, теоретическое допущение коммунизма ничем не отличается от соответствующих допущений партонов, фридмонов и т.п. Для снятия подобного рода проблем необходимо обращение к приему исключения абстракций, что в нашем случае означает наполнения идеи реальным содержанием, то есть возможность ее соотнесения с определенной реальностью.

Известно, что теория не возникает в результате индуктивной генерализации эмпирических данных. Как правило, она формируется в результате творческих процедур из теории. Для создания теории необходимо наличие предпосылок, инициирующих поиск и создание «несущих» элементов создаваемых концептуальных конструкций. Исходя из этого, как из достаточно широко понимаемого отправного момента, можно прийти к вполне определенному пониманию развития научно-теоретических форм.

*Ахметзянова Р.Р.*

### **СОБОРНОЕ ЕДИНСТВО И РОССИЙСКОЕ ГРАЖДАНСКОЕ ОБЩЕСТВО: ЗНАЧИМЫЙ ВЫЗОВ – ДОСТОЙНЫЙ ОТВЕТ?**

Соборность является специфическим понятием русской религиозной философии. Определение соборности было выработано русским мыслителем XIX в. А.С. Хомяковым, согласно которому соборное единство людей представляет собой «...единство свободное и органическое, живое начало

которого есть Божественная благодать взаимной любви»<sup>1</sup>. Соборность для Хомякова есть тождество единства и свободы, проявляемое в законе духовной любви, а сама свобода определяется им как свобода самоосуществления человека в истине. Основные составляющие соборности – органичность, благодать, любовь.

По определению словаря В. Даля, «...соборность - сносить, свозить, созывать в одно общее место, стаскивать и соединять, приобщать одно к другому». Этимологически понятие «соборность» связано со словом «собор», которое имеет два основных значения: 1) собрание выборных или должностных лиц, созванное для решения каких-либо вопросов; 2) храм для совершения богослужения духовенством нескольких церквей. По Хомякову, церковный собор выражает идею «единства во множестве», и в этом смысле православная соборность (Церковь) органично сочетает в себе два, казалось бы, трудносовместимых принципа: свободу и единство.

Соборное общество строится исходя из принципа, в котором его члены строят свои взаимоотношения на той же основе, на которой зиждется связь ипостасей Троицы - нераздельности, но и неслиянности. Следуя этому положению, личность и общество находятся во внутренней гармонии и сохраняют относительную независимость друг от друга. В этом своем качестве соборность представляет собой «Я-согласие» отдельных индивидуумов, которые, объединяясь, обеспечивают себя «Мы-свободой».

Так, один из современных исследователей отмечает следующее: «...социальной основой отечественного бытия является симфонизм - соборное согласие всех, свобода в единстве - Я-согласие. Концепция соборности утверждает холистский социальный идеал, соответствующий христианской антропологии, в которой целое понимается больше части, поскольку оно дает жизнь и смысл частям; часть значит меньше, нежели целое, хотя и у неё существует индивидуальная свобода. Соборность

---

<sup>1</sup> Хомяков А.С. Сочинения в двух томах. Т.2. Работы по богословию. / А.С. Хомяков. – М.: Медиум, 1994. – С. 87.

оказывается культурно-психологическим основанием и нравственным стержнем социального объединения, подразумевая особый способ выражения свободной воли людей. Её можно назвать Мы-свободой, которая отличается от индивидуальной свободы тем, что в ее основание закладывается нравственно-религиозное единство соплеменников, народа»<sup>1</sup>.

Важно отметить, что изначально принцип соборного объединения проявляется в виде воцерковленного единства христиан. Согласно Хомякову, церковь, есть «...духовный организм», сущность и основа которого есть «...единство благодати, живущей во множестве разумных творений, покоряющихся благодати»<sup>2</sup>. Вне церкви отдельный человек не то, что он же есть в церкви: «...каждый человек находит в Церкви самого себя, но себя не в бессилии своего духовного одиночества, а в силе духовного единения с братьями, со Спасителем. Он находит в ней себя в своем совершенстве или точнее – находит в ней то, что есть совершенного в нем самом»<sup>3</sup>. Данный момент указывает на определяющую роль церкви в соборном объединении. Значение церкви состоит в том, что она представляет пример выстраивания отношений индивида и общности, части и целого на основе их соотнесенности с неким *третьим* началом. С одной стороны, это «третье» выступает как *высшее* начало и для индивида, и для общности. С другой стороны, непосредственная личная соотнесенность части и целого с этим безусловно высшим их началом предполагает то, что помимо «полюсов» отношения (индивид и *всеобщность*), существуют и некие «промежуточные» образования, в не меньшей степени соотнесенные с «третьим-высшим». В свете этого всякое соборное объединение в своей внутренней организации является *религиозной* общностью, даже если носит чисто мирской характер:

---

<sup>1</sup> Арефьев М.А. Русская культурология. Часть 1. Культура российского самоуправления / М.А. Арефьев. [Электронный ресурс] / Режим доступа: [http // www. edulib.ru](http://www.edulib.ru)

<sup>2</sup> Хомяков А.С. Сочинения в двух томах. Работы по богословию / А.С. Хомяков. – М.: Медиум, 1994. Т. 2. – С. 5.

<sup>3</sup> Там же. С. 87.

семья, крестьянский мир, государство.

Итак, исходя из того, что соборное общество по сути своей является общностью религиозной, на каком основании можно сопоставлять его с гражданским обществом как светским феноменом? Ведь не стоит забывать, что понятия соборности и гражданского общества отличаются друг от друга по происхождению: первое представляет собой достояние отечественной религиозно-философской мысли, а второе является социально-политическим достижением западного общества.

Трудно спорить с тем, что модель западноевропейского гражданского общества с присущими ей рационализмом, приоритетом подчинения долгу, праву и закону на первый взгляд имеет мало общего с отечественным понятием соборности. В подтверждение этому стоит отметить, что в России именно в силу трансцендентной обусловленности и, прежде всего, духовной укорененности идеи объединения людей, западные образцы демократии и гражданского общества не принимаются сразу и буквально.

Кроме того, существует глубокое замечание отечественного исследователя В.М. Межуева. Он пишет: «Особенность России часто видят в свойственном ей коллективном, общинном духе, что справедливо только при следующем допущении – основу этой общинности она искала именно в духе, а не в традиционных (патриархальных) формах сознания крестьянских общин...Общество, согласно такому представлению, образуется не столько путем интеграции в правовое государство частных, автономных индивидов, сколько объединением людей вокруг высших и универсальных ценностей и целей человеческого существования». Получается, что соборная общность есть, в первую очередь, *духовная* общность, в отличие от общности гражданской, социально-политической. Однако тот же автор говорит о том, что подобные универсальные ценности «...могут представать как в религиозном, так и в светском облики»<sup>1</sup>.

---

<sup>1</sup> Россия в условиях стратегической нестабильности (материалы «круглого стола») // Вопросы философии. - №9. – 1995.– С.34.

В этой связи, на наш взгляд, верным будет следующее умозаключение. Говоря о России и имея в виду российское общество, правильно было бы рассматривать и саму западную модель гражданского общества в российском контексте. В этом случае мы начинаем исследовать не просто абстрактное гражданское общество, а именно *возможное российское гражданское общество*. Для того чтобы выяснить, как такое общество может сложиться в России, мы не можем не учитывать многовековой отечественный опыт соборного объединения людей. Тогда мы не сможем не заметить определенного сходства между ними.

Главное сходство состоит в том, что и в первом и во втором случае постулируется единство людей на основе взаимного согласия с целью решения общих задач совместными усилиями. Конечно, следует учесть, что задачи эти связаны с разными сферами человеческой жизни. Соборное единство главным образом направлено на духовное самосовершенствование человека на основе религиозной веры. Гражданское общество является пространством социально-практического улучшения условий совместной жизни. Однако, тем не менее, следует согласиться с русским религиозным философом С.Л. Франком, который писал о соборности как о внутреннем «первичном «мы» по отношению к внешней «общественности». В ответ на существенные чаяния соборного объединения – органичность, любовь, Божественная благодать, гражданское общество представляет свои инструменты – общественный договор, социальный капитал и переговорную силу. Неотъемлемой частью гражданского общества является право. Подобно тому, как церковь предстает высшим духовным началом соборного единства, в гражданском обществе «третьим-высшим» в отношениях между людьми становятся право и закон. Тем самым понятие соборности и в настоящий момент может выступать в качестве «первичного единства» людей, на основе которого становится возможным полноценное гражданское объединение.

Итак, какое же место занимает соборность в системе ценностей гражданского общества? На наш взгляд, соборность предполагает самую

непосредственную связь с гражданским обществом.

Во-первых, гражданское общество, понимаемое как область свободного самопроявления индивидов, их добровольных ассоциаций и организаций, является продолжением традиций российского прошлого: вечевых собраний и земских соборов.

Земство и местное самоуправление являются наиболее характерными соборными политическими моделями, которые во многом отразили реальные обстоятельства формирования общественного бытия допетровской Руси, а потом и России. Существует интересное мнение о том, что в «философии соборности» присутствует «онтологический реализм» в понимании власти. Предполагается, что такое общество строится на основе общественных отношений, выражающих подлинное согласие людей. «Желание сохранить живое содержание государственности и определяет смысл соборности. Общая воля способна оживить государство, она делает его духовным. «В числе многих парадоксов русской жизни один из самых замечательных тот, что политически Россия была абсолютной монархией, а в общественной жизни в ней была бытовая демократия, более свободная, чем в Западной Европе», - писал Н.О. Лосский»<sup>1</sup>. Соборный идеал управления государством делает упор на самоуправлении. Последнее предполагает, что «...внешний предмет конкретизируется не столько в правах и притязаниях человека, сколько в его обязанностях перед другими людьми. Самоуправление, самодействие, самостояние являются основой общественного права - народоправства, базирующегося на духовности»<sup>2</sup>.

Следующий момент сходства состоит в том, что в гражданском обществе постулируются те же составляющие, что и в соборности – добрая воля к объединению, согласие и единство по основным вопросам общежития. И этот союз основан не на насилии и принуждении, а на свободном желании

---

<sup>1</sup>Арефьев М.А. Русская культурология. Часть 1. Культура российского самоуправления. / М.А. Арефьев. [Электронный ресурс] / Режим доступа: [http // www.edulib.ru](http://www.edulib.ru)

<sup>2</sup> Там же.



к объединению, как ради решения насущных общественных проблем, так и для отстаивания перед государственной властью своих неотъемлемых прав и интересов. Этот признак доброй воли к объединению просматривается в самом определении гражданского общества.

Гражданское общество - это сфера спонтанного самопроявления свободных индивидов и добровольных ассоциаций и организаций, огражденная законами от прямого вмешательства и произвольной регламентации деятельности этих граждан со стороны органов государственной власти. Основным методом реализации прав и свобод гражданского общества является демократия. При этом важно учитывать, что «власть народа» является эффективной, когда ее требования произрастают из развитого правосознания граждан, а не становятся выражением стихийного произвола «власти толпы», желающей не только смести существовавший прежде государственный строй, но и вообще любой общественный порядок. Данный акцент следует делать по той причине, что в нашей стране за последние десятилетия идеи демократии подвергались (и подвергаются определенными слоями населения) незаслуженному ostracismu.

Исходя из того, что демократия есть неотъемлемый признак гражданского общества, а данная статья имеет целью выяснить продуктивность принципа соборности именно для возможного гражданского общества в России, рассмотрим подробнее причины негативной оценки российской демократии.

Известно, что либерально-демократическая точка зрения основывается на том, что общество создает такие правовые условия деятельности человека, чтобы, преследуя собственные интересы, он не мог ущемлять ни интересов другого человека, ни локального сообщества, в котором он живет или работает, ни общества в целом. Иными словами, создается система ограничений, обеспечивающих общественную дисциплину. К подобному правозаконному сообществу «постсоветское» общество оказалось не готово.

Дело в том, что для «традиционного советского»<sup>1</sup> человека переход от тоталитаризма к демократии представляет собой серьезное испытание. Ослабление тотального государственного контроля воспринимается им как безличное допущение автономии человека и признание за ним права на свободный выбор – безотносительно к общественным установлениям и законодательству. В то же время ослабление указанного контроля на человека, имеющего опыт жизни только в тоталитарном обществе, осознается им как снятие с него извне накладываемых обязательств, а значит, обязательств вообще, и, стало быть, освобождение от ответственности<sup>2</sup>. На этой почве усиливается падение социальной дисциплины, которое часто переходит в анархию и беспорядок. Подобный «постсоветский» анархизм становится формой достижения *непосредственной* справедливости в обществе, в котором государство рассматривается как главный источник несправедливости.

Согласно мнению отечественного исследователя модернизационных возможностей российского общества В.Г. Федотовой, «...модернизационные интенции российских реформ, давно назревших и ожидаемых обществом, были отодвинуты на второй план задачей борьбы с коммунистическим реваншем... Слои населения, ставшие самостоятельными в условиях негативной мобилизации масс против старого режима, действительно делают сегодня возврат коммунизма едва ли возможным и вместе с тем они не составляют социальную базу построения демократической государственности и гражданского общества»<sup>3</sup>.

Следует еще раз подчеркнуть, что антигосударственная настроенность населения не является предпосылкой демократии, т.к. демократия включает в

---

<sup>1</sup> Апресян Р.Г. Демократия и гражданство / Р.Г. Апресян, А.А. Гусейнов // Вопросы философии. - №7. – 1996. – С. 9.

<sup>2</sup> Там же. С. 9.

<sup>3</sup> Федотова В.Г. Анархия и порядок в контексте посткоммунистического развития / В.Г. Федотова // Вопросы философии. - №5. – 1998. – С. 5.

себя высокоразвитое государство и институционализированное общество. Поэтому анархизм исключает представление о возможности существования демократического государства. Деятельность такого государства основана на предположении, что люди могут быть управляемы. Но люди управляемы только тогда, когда они обладают достаточным уровнем рациональности, позволяющим им каким-то образом представлять свои интересы. Исходя из этого положения, важнейшей функцией государственного управления становится стремление согласовать эти интересы, найти общие, базовые и построить институциональную систему, позволяющую достичь компромисса – жертвы части интересов ради достижения основных. Если это невозможно, демократическая система правления не способна работать и стабилизация общества достигается авторитарным путем.

Необходимо отметить, что авторитарный режим управления находит поддержку не только у властепредержащих, но и у населения в целом. Растущей угрозе анархии консервативное сознание противопоставляет порядок, но порядок как отрицание особым образом становящейся в России «посткоммунистической демократии», а заодно и самой демократии как принципа. «Противопоставляемый осуществившейся «демократии» порядок, как правило, увязывается на словах с «законностью». Однако это – законность сильной власти, но не сила *власти закона*. Такое желание порядка экспрессивнее и активнее гражданского сознания необходимости демократически обустроенной общественной дисциплины и *правопорядка* как правоупорядоченности»<sup>1</sup>.

Отсюда отчасти становится понятной неразвитость гражданского сознания в российском обществе: она обусловлена именно отсутствием правовых гарантий любой, не противоречащей закону, частной активности (предпринимательской, политической и др.). Здесь складывается своего рода порочный круг: люди, как правило, не озабочены отстаиванием своих прав,

---

<sup>1</sup>Апресян Р.Г. Демократия и гражданство / Р.Г. Апресян, А.А. Гусейнов // Вопросы философии. - №7. – 1996. – С. 10.

поскольку не сформировались их гражданские интересы, но одновременно они не могут определиться в своих гражданских интересах, поскольку в аморфном состоянии находится та правовая среда, в рамках которой эти интересы только и могут быть представлены, реализованы и законным образом защищены.

С подобным мнением согласуется высказывание В.Г. Федотовой о современном российском обществе: «Россия представляет сегодня традиционное общество, которое частично модернизировано, частично разрушено... Модернизация требует жертв, люмпенизированное население не может быть готово на жертвы, ибо оно само есть жертва происходящих разрушений. Жизнь в традиционном и современном обществе требует самоуважения, ибо потерявшие самоуважение люди и народы не могут полагаться на собственные силы»<sup>1</sup>.

На каком основании может быть преодолена дезинтеграция общества и что может стать основой для самоуважения граждан? На данный момент самым верным решением представляется идея *общественного договора* между гражданским обществом и государством. Именно общественный договор становится источником доверия и взаимного согласия между договаривающимися сторонами, что, в свою очередь, входит в состав неотъемлемых признаков *соборного* объединения.

В настоящее время существует одно серьезное исследование продуктивных возможностей общественного договора в деле реального складывания гражданского общества в современной России. Это исследование было проведено российским институциональным экономистом А. Аузаном, который, будучи также президентом Института национального проекта «Общественный договор», пытался реализовать свои теоретические разработки на практике.

По мысли Аузана, общественный договор и гражданское общество —

---

<sup>1</sup> Федотова В.Г. Анархия и порядок в контексте посткоммунистического развития / В.Г. Федотова // Вопросы философии. - №5. - 1998. - С. 15.

это довольно близкие понятия<sup>1</sup>. Во-первых, договор — это добровольная многосторонняя договоренность людей по поводу достижения и утверждения каких-то прав и интересов. В этом смысле общество, представляет собой модель договора. Во-вторых, по мнению автора, гражданское общество становится договором еще в том смысле, что связывает человека с государством и частной экономикой через те или иные формы организации и объединения.

Существует два способа договора: вертикальный и горизонтальный. Устанавливаемый государством тип общественного договора очень сильно влияет на дальнейшее развитие страны. Вертикальный (или «гоббсовский») контракт состоит в том, что государственная власть, являясь самым сильным агентом в связке «бизнес-общество-государство», может забирать и перераспределять права. В случае горизонтального («локковского») контракта общество распространяет свое устройство на свои отношения с властью и на отношения предпринимательской деятельности с властью.

В России, по мнению Аузана, в XV-м — начале XVI-го вв. был сделан неправильный «институциональный выбор», вследствие которого в нашей стране регулярно воспроизводилась структура вертикального контракта. В тот период, отмечает автор, в России практически не было коммунальных купеческих республик, а те немногие, которые существовали, были «задавлены» московской властью. Поэтому восстановление единого государства после золотоордынского ига реализовалось именно в данной конструкции общественного договора. «В экономике это произошло вообще парадоксальным образом. В России не было такого редкого фактора, как земля, — земля не была редкостью. Человек был более редким, чем земельный ресурс. По идее из этого следовало, что ценность человека выше, — но эта проблема была решена по-другому. Человека просто привязали к земле. А сделать это можно было только силой государства —

---

<sup>1</sup> Аузан А. Общественный договор и гражданское общество / А. Аузан. [Электронный ресурс] / Режим доступа: [http // www. polit. ru](http://www.polit.ru).

возникли специфические явления российского вертикального контракта: крепостничество и самодержавие. Воспроизведение этого в политической и в экономической сфере происходило неоднократно. Бердяев описывает ровно такую историю в веке XX, когда после Февраля перед взором русского человека парадом прошли различные тактики и идеи, и что же он выбрал — да то же, что имел до февраля. Этот момент воспроизведения прежней структуры контракта был замечен, хотя мы видим, что есть разрывы, где идет поиск и есть попытки создать другой контракт»<sup>1</sup>.

Попытки создания нового контракта горизонтального типа начались в «постсоветской» России. В начале 90-х годов люди оказались брошены властью, система существовавших правил была опрокинута. Люди стали самоорганизовываться для решения своих социальных, политических, экономических проблем. Гражданское общество стало разворачиваться в пространстве многочисленных некоммерческих организаций. Пока существовала значительная степень анархии, это гражданское общество существовало, никак не обращаясь к власти, или взаимодействуя с отдельными региональными представителями власти, отдельными ведомствами. Консолидация власти началась в 1999 — 2000 годах, и тогда же пошли процессы координации между некоммерческими организациями, которые привели к определенным результатам. Во-первых, некоммерческий сектор постепенно становился экономически значимым, начал оказывать реальные услуги населению. Во-вторых, возникла конкурентность политического поля: «...в ситуации 2001 года были олигархические группы, которые соперничали с властью, была парламентская оппозиция, которая вышла на поле гражданского общества так же, как отдельные олигархи, для того, чтобы наладить отношения с некоммерческим сектором». Тогда впервые возникла «переговорная площадка» между государством, частным сектором и гражданским обществом. Стал возможен переговорный процесс,

---

<sup>1</sup> Аузан А. Общественный договор и гражданское общество / А. Аузан. [Электронный ресурс] / Режим доступа: [http // www. polit. ru](http://www.polit.ru).

и возникли определенного рода конвенции.

Однако, по мнению Аузана, период равноправного диалога общества с государством и бизнесом закончился в 2003 году, а с 2004-го года началась интенсивная регенерация привычного для нашей страны вертикального договора, поэтому в нынешнем российском обществе складываются наихудшие условия, как для экономического развития страны, так и для успешного функционирования гражданского общества.

Несмотря на указанные обстоятельства, выход из данного положения существует. И конечно, он видится в гражданском обществе. Именно гражданское общество производит только ему присущие продукты: *переговорную силу* и *социальный капитал* (термины А. Аузана), которые так близки соборному единству людей на основе любви и взаимного согласия.

Переговорная сила - это правовая защита граждан при помощи равноправного диалога с частным сектором и государством. Переговорная сила – принципиальная нить, связующая возможное российское гражданское общество с категорией соборности. Это следует из того, что гражданское общество (как ранее земские и вечевые собрания) представляет собой совокупность определенных форм самоорганизации, в рамках которых люди договариваются между собой и доверяют друг другу. Переговорная сила является основой демократии и делает жизнеспособной российское гражданское общество. В подтверждение этой мысли можно привести высказывание А. Аузана: «Демократия ведь вещь очень простая. Это способ достижения договоренности о коллективных действиях... Товарищество собственников жилья, где новые русские в состоянии договориться со старыми интеллигентными старушками об установке домофона, - это зародыш национальной демократии... Кредитный союз, где потребители в состоянии договориться с малым бизнесом об условиях кредитования и о ставке, - это зародыш национальной демократии. Потому что там, где есть способность разных сил прийти к договору о коллективных действиях,

решается основная задача демократии»<sup>1</sup>.

Под социальным капиталом предполагаются определенные нормы доверия, на основе которых возможна какая-либо деятельность. А, как известно, настоящее производство доверия может происходить только в условиях реального человеческого взаимодействия. Подобное взаимодействие способен обеспечить *общественный договор* между гражданским обществом и государством.

В ходе последовательного рассмотрения существенных признаков соборного единства и гражданского общества правомерно полагать, что в гражданском обществе существует определенный «соборный» потенциал и ему присущи те же «хоровые» идеалы объединения. Что интересно, подтверждение этой идеи можно найти в замечании одного из западных исследователей гражданского общества. Вот что он пишет: «На примере любого хорового общества можно увидеть, как добровольное сотрудничество творит ценности, которые не под силу ни одной отдельно взятой личности, какой бы богатой и умной она ни была. В гражданском сообществе ассоциации вездесущи, они пересекаются друг с другом, а участие в них отражается во всех без исключения уголках общественной жизни. Общественный договор, поддерживающий такое положение дел, носит не правовой, но моральный характер. Санкцией за нарушение этого договора является не тюрьма, но изгнание из структур солидарности и кооперации. Нормы и ожидания играют важнейшую роль. Понятие гражданского долга, сочетающееся с идеей политического равенства, цементирует фундамент гражданского сообщества»<sup>2</sup>.

Получается, что именно общественный договор, который «носит не правовой, но моральный характер», становится источником доверия и взаимного согласия между договаривающимися сторонами. А эти

---

<sup>1</sup> Аузан А. Конец управляемой демократии. // Новая газета. – №51.– 2005.

<sup>2</sup> Патнэм Р. Чтобы демократия сработала. Гражданские традиции в современной Италии. Цит. по: Ивин А.А. Философия истории. – М.: Гардарики, 2000. – 450 с.



доверительные отношения между людьми входят, в свою очередь, в состав неотъемлемых признаков *соборного* объединения.

***Комарова М.П.***

## **ПРОБЛЕМА ОТЧУЖДЕНИЯ: ОТ СОЦИОКУЛЬТУРНОЙ К АНТРОПОЛОГИЧЕСКОЙ ПАРАДИГМЕ**

Обратившись к истории философской мысли, можно отметить, что практически вся она анализирует феномен отчуждения человека с социокультурной точки зрения. Первые подходы к пониманию феномена «отчуждение» мы можем встретить в «Политике» Аристотеля, где отчуждение предстает как:

- выход человека за пределы общности;
- отделение собственности в чью-то пользу.

Второй аспект отчуждения у Аристотеля принадлежит скорее к области юриспруденции, права, нежели к философии как таковой. Однако нельзя упускать из вида тот факт, что уже в античности проявился интерес к этому феномену и уже в античности он рассматривается в социальном аспекте.

Анализ истории становления понятия отчуждения показывает, что отчуждение – не исторически преходящий феномен, как утверждал это К. Маркс, оно существует с момента формирования человека разумного... И на протяжении истории оно никуда не исчезает, а только меняет формы своего существования.

В разное время и у разных мыслителей проблема отчуждения понимается и трактуется по-разному. Некоторые авторы говорят об отчуждении как о феномене капиталистического общества (Маркс), а некоторые уже учение Платона об эйдосах интерпретируют как учение об отчуждении.

Становление понятия отчуждение, начавшееся еще в античности, продолжается и по сей день. Вершиной социальной теории отчуждения становится учение Маркса. В марксистском понимании отчуждение выражает сущность исторически преходящих общественных отношений, основанных на разделении труда и частной собственности на средства производства, при которых:

- человек, выполняя частичную функцию и не постигая целостности социальной жизни, превращается из активного субъекта в объект;
- объекты и продукты его деятельности приобретают самостоятельное существование, определяющее жизнь отдельного человека;
- деятельность человека, приковывающая его к враждебному социальному миру, становится чем-то внешним и враждебным человеку;
- отношения между человеком и обществом антагонистичны.

Причину отчуждения Маркс видит в отделении труда от капитала, накопленного в руках немногих чужого труда, продуктов этого труда. Концентрация капитала с ростом его накопления, по мере роста мощи и размеров производимой продукции сопровождаются усилением нищеты лишенных собственности рабочих. Рабочие становятся тем беднее, чем больше богатства они производят.

Закрепление труда в некотором предмете, или овеществление, есть его опредмечивание. Однако при господстве частной собственности опредмечивание труда неизбежно приводит к отрешению рабочего от радостей жизни, закабалению его предметом его труда. Продукт труда рабочего становится чуждым для него продуктом. Опредмечивание труда превращается в отчуждение труда, опредмеченный труд в отчужденный труд. Рабочий «чувствует себя не счастливым, а несчастным»,<sup>1</sup> не развивает свободно свои физические и духовные силы, а подавляет их, изнуряет свое тело. В процессе труда он принадлежит не себе, а собственнику капитала. В

---

<sup>1</sup> Маркс К., Энгельс Ф. Собрание сочинений. - Т.42. М.: Политиздат. – 1974. - С.91.

результате чего «порождается отчуждение индивидуума от общества, превращение общественной жизни человека в простое условие и элементарное средство поддержания его физического существования...»<sup>1</sup>

Авторы работы «Общественные отношения и личность»<sup>2</sup> выделяют две формы отчуждения, обозначенные Марксом:

- деятельность личности направлена на самоотмежевание от общественных отношений, стихийно действующих в ее индивидуальной жизни;

- деятельность личности направлена на покорное подлаживание к общественным отношениям и на подчинение своих индивидуальных стремлений господствующему социальному стандарту.

Следствием отчуждения человека от продукта его труда, его родовой сущности, является отчуждение человека от человека, противостояние одного человека другому. И только устранение частной собственности может привести к снятию отчуждения вообще. Известно, что выход, который предлагает Маркс, это коммунизм.

Следуя социальной теории отчуждения можно сделать вывод о том, что причиной отчуждения является невозможность овладеть общественными отношениями, ведь они всегда носят стихийный характер. Сущность же самого человека не есть нечто данное, определенное, это бесконечный процесс становления. Однако становление всегда сопровождается определенной ставшей. Человек, его сущность всегда становится, но без ступенек ставшести становления происходить не будет. «Расти» дальше человеку всегда нужно от чего-то. Человек всегда оказывается зафиксированным, и всегда возникает вопрос, сможет ли он преодолеть эту ставшест. Ведь не зря мы так часто говорим о раннем или позднем Лукаче, о молодом или позднем Марксе: когда-то написанная работа или высказанные

---

<sup>1</sup> Там же С. 94.

<sup>2</sup> Мосоров А.М., Мокроносов Г.В. Общественные отношения и личность. Н. Тагил, 1969. – С. 58.

идеи фиксируют в человеке какую-то его часть, что по большому счету теперь уже его частью как таковой не является, наоборот, это нечто чуждое ему, но оно его, и от этого никуда не деться. Иначе говоря, становление сущности человека представляет собой драматический процесс, в котором человек беспрестанно движется и назад, и вперед.... В драме этого процесса необходимо присутствует элемент стихийности: то, что казалось главным, вдруг приобретает смысл ненужной опоры, костыля, который уже ничего не поддерживает; а то, что мыслилось как случайное и второстепенное, неожиданно для самого человека выходит на первый план.

Стихийность становления человеческой сущности невозможно снять никакими общественными порядками, поскольку фактически речь идет о стихийности становления общественных отношений. Стихии развития общества и человека никогда не совпадают полностью, кроме того общество, социум предстает перед нами как фактор, довлеющий, подчиняющий, ограничивающий человека, поэтому человек, живущий в обществе (вне его он невозможен), всегда находится под властью сил, действующих в обществе более или менее стихийно. Общество постоянно ставит каждого конкретного человека в определенные рамки, пределы.

Но феномен отчуждения, помимо общего социокультурного проявления имеет и глубокие антропологические черты. «Уже в сущности человека заложено отчуждение»<sup>1</sup> - пишет Маркузе. То есть феномен отчуждения можно назвать моментом становления сущности человека, который в разные исторические эпохи принимает разные формы. Но являются ли эти формы только социальными? И вообще, что мы понимаем под сущностью человека? Всегда ли следует останавливаться на социальной сущности человека? Ведь человек еще и природное существо в самом широком смысле слова – продукт и компонента космоса. И в данном контексте мы вправе говорить об антропологическом отчуждении, которое

---

<sup>1</sup> Социальная философия Франкфуртской школы (критические очерки). Ред. коллегия: Б.Н. Бессонов. М.: «Мысль», 1975. - С. 106.

включает в себя космобиологическую составляющую. И если мы хотим в полной мере разобраться в проблеме отчуждения, то мы должны обращаться не только к социальной сущности человека, но и к его антропологическим, космобиологическим данным. «Человек - продукт биологической и социальной революции» - утверждает П. Кусси.<sup>1</sup> Современная ситуация кризиса взаимоотношений между человеком и природой должна заставить нас по-другому взглянуть на человека, считает Кусси: «Бессмысленно рассматривать конфликт между человеком и природой лишь под социологическим углом зрения. С другой стороны, недостаточно и чисто биологических представлений»<sup>2</sup>. Необходимо, по его мнению, рассматривать человека и как биологическое, и как социальное существо, как постоянно изменяющийся живой организм.

И в самом деле, теперь мы все чаще можем встретить понятие «космобиопсихосоциальная» сущность человека в работах современных мыслителей. Становится актуальным говорить о человеке, принимая во внимание и космический, и биологический, и социальный аспекты. Еще античные философы обращали свои взгляды в космос: «Погруженность человека в этот мир и слияние с ним, жизнь с соблюдением законов гармонии Космоса – вот идеальное состояние бытия человека».<sup>3</sup> Однако тогда мыслители на первое место выдвигают все же не проблему человека как такового, а проблему космоса. В последующей истории философии подобный интерес к человеку и его месту в космосе, природе появляется только у русских мыслителей: Вл. Соловьев, Н. Федоров, П. Флоренский,

---

<sup>1</sup> Кусси П. Этот человеческий мир / Кусси П. / Пер с англ. / Общ. Ред. и вступ. ст.

Э.А.Араб – Оглы. – М.: Прогресс, 1988. – 368 с.

<sup>2</sup> Кусси П. Там же, с. 368.

<sup>3</sup> Дружинина И.А. Космобиопсихосоциальная сущность человека в аспекте современных реалий // Философская антропология: предмет, содержание и функциональная направленность / Материалы межвузовской научной конференции. - Казань, 2001. - с. 72.

В. Вернадский... Все они были названы «русскими космистами», считавшими, что человек в своих антропологических, социальных и исторических гранях – существо еще далеко не совершенное, «вместе с тем существует идеал и цель высшего, духовного человека, тот идеал, который и движет им в стремлении превозмочь собственную природу»<sup>1</sup>. Поэтому новый взгляд на человека должен заключаться в понимании того факта, что человек не только социальный деятель, но и «существо эволюционирующее, творчески самопревосходящее, космическое»<sup>2</sup>. Это существо, от действий которого сейчас зависит не только судьба жизни на Земле, но и эволюция космоса.

Современный человек, добившийся грандиозных успехов в области науки, технического производства, до сих пор остается заложником природных, экологических, географических условий окружающей среды. «Чем больше человечество технически организует свое множество, тем больше в нем возрастают психическая напряженность, осознание времени и пространства, вкус и способность к открытиям».<sup>3</sup>

Современная экологическая ситуация, непрекращающиеся конфликты человека с природой заставляют задуматься: достаточно ли свободен человек от своей биологически заданной природы? А быть может отчуждение, о котором все так много говорят, кроется не только в области социальной, но и космобиоприродной, антропологической? Возможно, рассматривая человека как «космобиопсихосоциальное» существо, мы найдем разгадку этой головоломки или хотя бы приблизимся к ней.

---

<sup>1</sup> Русский космизм: Антология философской мысли / Сост. С.Г. Семеновой, А.Г. Гачевой. – М.: Педагогика-Пресс, 1993. – 368 с.

<sup>2</sup> Там же. С. 32.

<sup>3</sup> Шарден П.Т.де. Феномен человека. – М., 1992.

## **ПСИХОЛОГИЧЕСКИЙ АСПЕКТ ПОНИМАНИЯ В РАМКАХ ИСТОРИЧЕСКОГО ПОЗНАНИЯ**

Как широко известно, мир не дан человеку непосредственно. Еще К. Маркс писал в связи с этим: «ни природа в объективном смысле, ни природа в субъективном смысле непосредственно не дана человеческому существу адекватным образом»<sup>1</sup>. Восприятие мира всегда опосредуется сознанием, что делает его главным элементом, без учета которого не может обойтись любая методологическая конструкция, в том числе и метод понимания.

В связи с этим более подробно остановимся на том, что же собой представляет феномен сознания и каковы его познавательные возможности.

На сегодняшний день в психике индивида выделяют два основных интегратора: личность и сознание. Личность интегрирует всю человеческую жизнь, будучи тесно связанной с обществом и историей, характеризующей его в динамике. Сознание интегрирует всю внешнюю и внутреннюю жизнь личности на протяжении жизни, придавая поведению человека статус осознанности.

Оно представляет собой сложный феномен, который всесторонне не изучен до сего времени, тем не менее, уровень сегодняшних знаний позволяет вести разговор о его природе и границах познавательных возможностей.

В свете работ зарубежных и отечественных психологов Джона Серла, Л.С. Выготского, Н.И. Чуприковой и др. мы можем заключить, что сознание неразрывно связано с биологической деятельностью мозга и имеет нейрофизиологическую природу. Отсюда его познавательные возможности всегда зависят от нейрофизиологических процессов, протекающих в коре головных полушарий конкретного человека, что исключает всякую

---

<sup>1</sup> Маркс К. и Энгельс Ф. ПСС. – М.: Издат-во политич. лит-ры, 1974. Т. 42. - С.164.

возможность разговоров об априорных механизмах восприятия или идеалистических их трактовок.

Наше сознание имеет характерную для всех индивидов строго фиксированную структуру своего устройства, состоящую из следующих элементов: подсознание, сознание и сверхсознание. Рассмотрим роль и познавательные возможности каждого из уровней.

В психоаналитической традиции (Фрейд З, Юнг К.) подсознание рассматривается как бездонный источник информации об индивиде, так и о человечестве в целом. Такой подход является интересным и, возможно, перспективным, но пока на сегодняшний день он мало соответствует требованиям научности, так как уводит нас в сторону бесчисленных гипотез, восходящих чуть ли не к воспоминаниям о мире врожденных идей Платона. В отличие от психоаналитической традиции, другие психологи, к примеру, В.М. Бехтерев, рассматривают подсознание как кладовую для информации, с которой индивид сталкивается на протяжении жизни, где она лишается статуса непосредственной осознанности.

Другой разновидностью неосознаваемого помимо подсознания является по терминологии К.С. Станиславского – сверхсознание, или надсознание. Психолог П.В. Симонов отмечает, что «В отличие от подсознания, деятельность сверхсознания не сознается ни при каких условиях: на суд сознания подаются только результаты этой деятельности»<sup>1</sup>. К сфере сверхсознания относятся первоначальные этапы всякого творчества – порождение гипотез, догадок, творческих озарений. Сюда же входит и интуиция, которая защищена сверхсознанием от преждевременного вмешательства сознания. Сверхсознание черпает материал для работы как в сознании, так и в подсознании, путем рекомбинирования имеющегося содержания, и предвосхищает по неизвестным пока правилам, обстоятельствам наиболее соответствующие реальной действительности решения. Симонов П.В. отмечает, что «В настоящее время можно считать

---

<sup>1</sup> Психология сознания / Вступ. ст. Л.В. Куликова. - СПб.: Питер, 2001. - С.140.



установленным, что сверхсознание (интуиция) всегда «работает» на удовлетворение потребности, устойчиво доминирующей в иерархии мотивов данного субъекта»<sup>1</sup>. Тем самым, сверхсознание всегда неразрывно связано с познавательными усилиями и систематичной деятельностью индивида. Итогом работы сверхсознания, характеризующей его отличительную особенность, является получение качественно новой информации. Правда, на этом уровне она представлена неясно, неосознанно для сознания, и не поддается вербализации.

Сознательный уровень сознания имеет свою структуру, состоящую из бытийного и рефлексивного уровня. Так психолог В.П. Зинченко следующим образом их характеризует: «...Бытийный слой образуют биодинамическая ткань живого движения, действия и чувственная ткань образа. Рефлексивный уровень образуют - значение и смысл»<sup>2</sup>.

Все отмеченные здесь элементы структуры сознания тесно взаимосвязаны и работают как единое целое.

На сегодняшний день можно выделить два подхода к познавательным возможностям сознания: психологический и феноменологический.

Психологический метод является размытым и не совсем ясным в содержательном плане, тем не менее, основные его положения позволяют оценить степень глубины и применимости к нуждам социального познания. Сторонники этого направления рассматривают психическую структуру индивида как единое целое, которое образует опыт. Основу опыта составляет ценностно-мотивационная связь, подчиненная цели удовлетворения основных потребностей индивида. В. Дильтей пишет: «Удовлетворение побуждений, достижение и сохранение удовольствия, полноты и повышения жизни, защиты от всего давящего, принижающего и препятствующего: вот то, что объединяет игру наших мыслей и восприятий, и наши произвольные

---

<sup>1</sup> Там же. С. 145.

<sup>2</sup> Там же. С.150.

действия в единую структурную связь»<sup>1</sup>. Основным методом ее постижения выступает абстрактный анализ в рамках рефлексии. В ходе осуществления анализа мы получаем основы ценностно-мотивационной сферы, состоящей: первое - из биологически-социальных потребностей, второе - правил, ценностей, представлений о действительности, характерных для времени, в котором живет рассматриваемый индивид. В итоге мы реконструируем не только представление о жизни индивида, но и нравы, нормы поведения, характерные для его окружения.

Человек проявляет себя всегда в жизни, истории через действие, которое включает в себя чувства, связанные с ним представления, а также волю к осуществлению задуманного. Данная структура у всех индивидов качественно неизменна, но количественно соотношение элементов у всех различно, что ставит процедуру анализа на интерсубъективную почву научного исследования. Осознанная деятельность человека содержит в себе внутреннюю логику, которая закреплена в качественной и количественной структуре психики, что позволяет исследователю путем ее расчленения выделить и понять взаимосвязь мотивов поведения.

По мнению В. Дильтея, вычленив логику поведения путем установления однозначно трактуемой цепочки причин невозможно, так как, чтобы это сделать, нужно установить точный набор элементов, но это фактически нельзя осуществить из-за сложной их взаимосвязи, обуславливающих то или иное действие. Об этом говорят и современные исследователи, так, Л.С. Выготский пишет: «В этой чисто духовной области невозможны никакие причинные отношения, здесь нужно добиваться понимания, выяснения смыслов, установления ценностей, здесь можно описывать и расчленять, классифицировать и устанавливать структуры»<sup>2</sup>. С этими доводами трудно не согласиться, разве можно, к примеру, однозначно определить причины активного участия Гапона в организации похода к царю

---

<sup>1</sup> Дильтей В. Описательная психология. М.: Алетейя, 1996. - С.109.

<sup>2</sup> Психология сознания. Указ. соч. - С. 34.

с петицией? Ответы, как: стремление помочь рабочим, давление со стороны организации, которую он возглавлял и т.д., являются внешними подходами, которые удобны как общие схемы, позволяющие интерпретировать его поведение, но крайне далеки от мотивов внутреннего мира личности Гапона.

Вместо установления причин, В. Дильтей предлагает путем анализа расчленить целостность связи опыта субъекта, при этом постоянно соотнося отдельные члены взаимосвязи с целым.

В ходе анализа мы не просто рационально воспринимаем информацию, о том, как жил, с чем сталкивался изучаемый персонаж, а чувственно переживаем как одно целое комплекс составляющих отдельного элемента связи на фоне целостности его личности. Чисто практически это выглядит следующим образом: располагая значительным комплексом источников, к примеру, о биографии Сталина И., мы вслед за ним с самого детства переживаем все, с чем он сталкивался, как будто мы всегда присутствовали в виде незримой тени рядом. При этом психологи не требуют мистического переноса в личность изучаемого героя, чтобы лучше понять его действия. В. Дильтей предлагает осознанно пережить моменты биографии выбранного лица как свою собственную, тем самым, включив его жизненный опыт в опыт исследователя. Такое включение или переживание характеризуется философом термином эмпатия. Современные исследователи – Х. Кохут, К. Ягнук и др. во многом углубили и конкретизировали механизм эмпатии, особое внимание здесь следует обратить на исследование психолога Г.Т. Барретта Леннарда, который выделил следующие этапы эмпатического проникновения, суть которых применительно к нуждам исторического познания можно свести к следующему: 1) Фаза предварительных условий, где исследователь максимально настроен на открытость к восприятию новой информации из различных источников; 2) Фаза эмпатического резонанса – исследователь настраивается на одну волну с автором источника. «Резонирование можно определить как обращение терапевта внутрь себя, то есть к чувствам, образам, воспоминаниям, смыслам, которые возникают в

ответ на то, что он видит, слышит, чувствует вместе с клиентом»; 3) Заключительная фаза эмпатии – это осмысленный диалог с автором источника и выражение его результата<sup>1</sup>. Таким образом, эмпатическое включение чужого опыта в опыт исследователя происходит не путем одномоментного переживания, а в результате многократного повторения переживания, только тогда когда один и тот же результат всегда будет присутствовать, можно будет сказать, что мотивы поняты верно.

Такое содержание психологического подхода вполне применимо к специфике исторического познания, так как в его рамках делается упор не на внешнем подходе к пониманию деятельности изучаемых объектов, а на раскрытии имманентно присущей им логики поведения, основанной на практике работы историка с источниками. В основании психологического метода лежит рационализм, который придает статус научности, транслируемости достигнутым результатам деятельности. Еще одним преимуществом психологического метода выступает его открытость постоянным изменениям, так как окончательное установление логики поведения достижимо в конце истории, а до наступления этого момента всегда сохраняется возможность пересмотра результата познания.

Несмотря на отмеченные достоинства, психологический подход имеет и недостатки. Во-первых, не прописан процесс гармоничного соотношения рациональной обработки информации и ее целостного, чувственного восприятия. Многократно повторенное переживание может не столько прояснить, сколько разрушить целостность чувственного восприятия путем растворения его в рациональных схемах, что при логическом завершении процедуры может привести к выявлению цепочки причинно-следственной взаимосвязи вместо целостного понимания. Во-вторых, критерием вычленения логики поведения объекта является опыт исследователя, так, как

---

<sup>1</sup> См.: Ягнюк К.В. Природа эмпатии и ее роль в психотерапии [Электронный ресурс] / Журнал практической психологии и психоанализа 1 март 2003г. – Режим доступа: [http://psychol.ras.ru/ippp\\_pfr/j3p/pap.php?id=20030107](http://psychol.ras.ru/ippp_pfr/j3p/pap.php?id=20030107), свободный.

он ставит себя на место изучаемого. Здесь историк переносит собственные представления, фактически без всяких поправок, на время жизни людей, отстоящих от нас далеко в хронологическом отношении, не учитывая при этом, что их ментальность, мышление отлично от нас. Поэтому применимость метода эмпатии в историческом познании ограничивается узкими рамками современности. Зависимость изучения прошлого от опыта историка ставит еще одну проблему: глубина поведения исторического лица всегда будет определяться аналогичными обстоятельствами, с которыми сталкивался исследователь на протяжении жизни. Еще одним значительным недостатком психологического подхода является ориентация на изучение личностных биографий деятелей прошлого больше, чем целостных событий или картин жизни социальных слоев, экономических отношений и т.д.

Исходя из вышеизложенного, мы можем сделать вывод, что психологический подход в историческом познании, при учете его адекватности объекту истории – прошлому, основывается на содержании личностного опыта историка. Это придает полученному результату, несмотря на стремление к объективности изложения, субъективный характер, так как во многом не учитывается фактор времени и специфика ментальности отстоящих от нас эпох.

Представители феноменологического подхода исходят из более сложной структуры сознания в познавательном акте. Они выделяют ноэматический и ноэзический уровни восприятия действительности. Напомним, что ноэматический уровень идентичен по своему содержанию взглядам, развиваемым в рамках психологического направления, и не устраивает феноменологов в силу неясности критериев подхода к тому, что и как познается. К примеру, исследователи, имеющие один уровень подготовки, работающие над одной темой, часто не могут найти общих точек соприкосновения из-за не разработанности правил и критериев вычленения содержащейся в источнике информации, рассматривая событие на основе личностного опыта и субъективных переживаний. В то же время

феноменологи, основывая свой метод познания на акте рефлексии, не отрицают важности и значимости нозматического уровня, так как он составляет содержание нашего сознания, ведь все, с чем мы сталкиваемся в обыденной практике, мы воспринимаем на данном уровне. Если для психологов нозма есть конец познания, то для феноменологов только начало. Итогом рефлексии выступает интенциональный уровень познания, где происходит обретение смысла. Остановимся на этом подробнее.

Если в психологии обретение смысла как итога познания основывается на жизненном опыте исследователя и вытекающей из него интуиции, то в феноменологии главный акцент делается на рациональном механизме вычленения информации, содержащейся в источнике, где значительная роль отводится таланту, профессионализму и основанной на них творческой интуиции историка. Именно это определяет границы схватывания исторической действительности как таковой.

Э. Гуссерль наделил категорию «смысл» статусом априорности, что придавало ей статичную, однозначно трактуемую значимость. В свете отмеченных выше достижений в области изучения сознания, данная точка зрения была пересмотрена. Так Г.К. Шпет, отечественный психолог и феноменолог, переосмыслил механизм восприятия смысла сознанием. С его точки зрения, сознание не наделяет реальность смыслом, а лишь считывает его при столкновении с ней из нее самой. В трактовке Шпета интенциональная интуиция делится на актуальную (схватывает объект ясно) и потенциальную (схватывает объект не ясно). Если мы видим объект и сосредотачиваемся на нем всем существом, то это сфера актуальной интуиции, все остальное его окружение относится к потенциальной. Поэтому сознание исследователя воспринимает смысл объекта не полностью, а лишь настолько, насколько способно схватить в зависимости от интереса и способности, что позволяет сохранить нам возможность пересмотра полученного результата познания с целью дальнейшего его углубления.

В связи с событиями 1917 года творческое наследие Г.К. Шпета не получило дальнейшего развития в нашей стране. На Западе феноменология была адаптирована к нуждам познания общества в рамках социально феноменологического направления.

Социальные феноменологи исходят из положения, что никаких объективных социальных явлений, таких, как: революция, общество, государство и т.д. нет; они, с их точки зрения, являются упрощенными абстракциями. Все события человеческой истории являют собой конгломерат различных коммуникативных связей между ее участниками, где каждый из них не имеет целостной картины происходящего, но судит о нем в соответствии с имеющейся информацией и сформированными ранее представлениями, убеждениями, ценностями, придавая окружающему те или иные значения.

Феноменологи связывают значение не с проблемой язык и понятие, а с проблемой язык и сознание. Главное внимание уделяется тому, как происходит порождение значений, выявление того смысла, в котором каждый индивид воспринимает мир. Вот эти значения и оказываются «конечным и редуцируемым уровнем социальной реальности».

С их точки зрения, язык является средством выражения мысли. Отсюда язык подобен ярлыку, который навешивается на мысль сообразно ситуации. Для того, что бы выявить все значение слова целиком, чтобы понять, что же имелось действительно в виду, надо эксплицировать то, что осталось в подтексте или фон говорения. Так, Л. Витгенштейн писал: «Научение языку состоит не в объяснении, а в дискурсе»<sup>1</sup>; «Предположим, мы попали в чужую страну. При каких обстоятельствах можно сказать, что люди дают указания и следуют им? Общечеловеческая система действий и есть та система отчета, на основе которой можно понять чужой язык»<sup>2</sup>. И он делал вывод, с каким

---

<sup>1</sup> Витгенштейн Л. Логико-философский трактат / Философские работы. - М.: Гнозис, 1994. Ч 1.- С. 82.

<sup>2</sup> Там же. С. 164.

мы полностью солидарны: «Представлять язык, значит, представлять форму жизни»<sup>1</sup>.

При определении значения возникает вопрос – что видел автор, что хотел сказать и что сказал. Социальные феноменологи снимают эту проблему путем констатации того, что каждый текст несет в себе единство информационного содержания и авторского видения. Событие не дается непосредственно индивиду, а конструируется путем переживания в сознании, что и было выражено посредством письма. Каждое сообщение несет информацию о действительности, которую видел автор, как непосредственный участник социального взаимодействия, или как его интерпретатор.

Как же тогда быть, к примеру, с сообщениями средневековых хроник, в которых наряду с людьми часто действуют объекты потустороннего мира? Представители данного направления утверждают, что человек всегда конструирует мир при помощи фантазии. Так, исследователь В.А. Серкова в работе: «Фантазия и воображаемое в фантазии Э. Гуссерля» пишет, что «Мир, реконструированный в системе трансцендентализма, можно было бы назвать миром трансцендентального воображения, миром иллюзии или фантазма»<sup>2</sup>. Стоит отметить, что фантазия отлична от воображения, которое связано с репродуктивной функцией сознания и замыкается на образе. Фантазия связана со свободой конструирования действительности, поэтому любой акт самого простейшего восприятия не может обойтись без нее и воображения. Стало быть, все, что мы воспроизводим в сознании, для нас есть реальность социального видения. Так, любая группа людей (различающаяся по классовому, политическому, духовному, трудовому признаку) порождает свои значения и свое видение окружающего мира. Если

---

<sup>1</sup> Там же. С. 86.

<sup>2</sup> См.: Серкова В.А. Фантазия и воображаемое в феноменологии Э. Гуссерля / Виртуальное пространство культуры. Материалы научной конференции 11-13 апреля 2000г. – СПб.: Санкт-Петербургск. философск. общ-во, 2000. С. 84-87.



реальность у каждой социальной группы своя, то как же поддерживается целостность общества путем коммуникации?

С этой целью социальные феноменологи различают в значении субъективную составляющую и интерсубъективную. Субъективная - это то, как отражает реальность отдельный индивид; интерсубъективная – «указывает на внутренне присущую сознанию социальность и на то, что мир переживается человеком как общий дом для него и для других»<sup>1</sup>. Каждый из нас в обыденной жизни наделяет ее явления значениями, вступая во взаимодействия с другими людьми, формируются общезначимые значения, понимаемые всеми участниками коммуникации. С точки зрения социальных феноменологов, именно интерсубъективная составляющая и определяет содержание значения.

Особенностями значения выступают: 1) Оно не связано с проблемой истины. Значение ориентировано на конкретную ситуацию, порождаемую в ходе социального взаимодействия; 2) В основе постижения значения лежит прагматизм. Каждый индивид постигает ситуацию в соответствии с индивидуальным ее видением; 3) Абсолютизация социального фактора при формировании значений (коммуникативная ситуация играет решающую роль при их формировании), где исследователь должен рассматривать изучаемую ситуацию, исходя не из собственного ее ценностного понимания, а из сути самого дела, тех ценностно-практических представлений, которые тогда бытовали.

Как мы можем видеть, феноменологический подход применим к нуждам исторического познания, позволяет значительно углубить наши представления о прошлом и добиться более объективных результатов в сравнении с психологической методологией; в то же время он имеет ряд недостатков:

---

<sup>1</sup> Новые направления в социологической теории / Под общ. Ред. Г.В. Осипова. - М.: Прогресс, 1978. - С.214.

1. Постигание мира значений связывается лишь с вопросами изучения сознания, где абсолютно не учитывается элемент практической деятельности, как важного условия формирования intersubjectивных значений;

2. Социальные феноменологи утверждают, что значения должны выражаться так и тем языком, в лоне которого они появились. Категориальный плюрализм порождает проблему прочтения итога исследования для человека, не имеющего соответствующих знаний, адекватных уровню труда автора;

3. В вопросе конструирования целостной действительности феноменологи ищут причины не того, как одно событие влияет на другое и получается единая взаимосвязь, а как индивид приписывает значения происходящему. К примеру, обычный крестьянин, не прочитавший не одной книги по социальной теории, судит о событиях, происходящих в мире, интерпретируя их в соответствии с собственным миром представлений, выработанных в той среде, в лоне которой он родился и живет. В целом, такой подход выглядит абсолютно логичным и верным, если мы будем иметь в виду статичную социальную действительность. Но мы знаем, что общество постоянно развивается, поэтому меняются и представления о здравом смысле. Данного обстоятельства феноменологи не учитывают, рассматривая то или иное явление не в динамике, а в статике, что является существенным недостатком.

Приведенные здесь подходы обладают как достоинствами – динамизм психологистов, объективизм – феноменологов; так и недостатками – статичность феноменологов, субъективизм – представителей психологического подхода. Несмотря на отмеченные различия, обе представленные позиции имеют много точек соприкосновения, это и учет ценностной составляющей в познании; уделение внимания языку; необходимость изучать событие в рамках социально-исторического контекста, то есть исходить при изучении предмета из него самого, а не навязывать ему внешние схемы. Все это создает благоприятную почву для

взаимного синтеза отмеченных подходов к возможностям познания, а так же включение в него достижений отечественных ученых, уделивших внимание роли общественно-полезной практики, оказывающей значительное влияние на становление сознания. В рамках герменевтического направления, рассматривающего вопросы практического достижения возможности понимания прошлого, мы находим подтверждение стремления к синтезу отмеченных подходов.

Взаимодополнение психологического и феноменологического подходов нам видится на пути ориентации в познании прошлого на объективное постижение интерсубъективной компоненты значения, что не исключает, по мере необходимости, эмпатического вживания. При этом познание должно учитывать динамичный характер истории и быть всегда готовым к пересмотру достигнутого с целью дальнейшего углубления знания.

С учетом вышеизложенного, уточним содержание основной категории психологической составляющей понимания – смысл, как итога познания.

1. Смысл всегда осознан, он ограничивается рамками сознания, ориентация на чистое сознание в феноменологии позволяет нам глубже понять, что мы воспринимаем и как, открывая тем самым созерцательные возможности смысла.

2. Основу содержания сознания образует ценностно-мотивационная составляющая, которая являет собой ценностность и составляет основу личности. Ценностно-мотивационная составляющая состоит: а) жизненный опыт, являющий собой взаимосвязь ценностей, мотивов и способов их удовлетворения; б) эпохальная составляющая, которая оказывает сильное влияние как на ценности, мотивы, так и на возможности их удовлетворения. Такой ракурс видения содержания смысла гармонирует, уточняясь в деталях, с современным подходом к содержанию личности, развиваемым в трудах отечественных исследователей А.Н. Леонтьева, В.П. Зинченко. Суть их видения сводится к различию в смысле: самого смысла, как отношения к

получаемой информации, так и значения смысла, в содержание которого вкладывалась практическая общественно-полезная деятельность, или эпохальная составляющая, как понимает автор.

3. Познание смысла является результатом взаимодействия сверхсознания и подсознания, в результате которого порождается смысл в сознании.

4. Познание смысла автору видится не на пути акцентирования включения чужого опыта, а на постижении путем выделения эпохальной ментальной составляющей в исследуемых источниках, отражающих дух, нравы, мировоззрение эпохи.

Ценностно-мотивационное содержание смысла всегда открыто бездне истории и постигается в рамках герменевтического круга.

*Матюгичева А. В.*

### **КУЛЬТУРНО-ИСТОРИЧЕСКАЯ ДЕТЕРМИНАЦИЯ ПСИХИЧЕСКОЙ НОРМЫ И ПАТОЛОГИИ**

Современная нам постнеклассическая философия, провозглашая отказ от всевозможных "центризмов" (онто-тео-телео-фоно...) отражает такую социо-культурную ситуацию, в которой человек предстает перед нами как безсущностное создание. Ответ на вопросы "кто я?", "что является нормальным, желательным для меня?", "к чему я должен стремиться, чтобы стать человеком?" теперь не задан культурно-историческими условиями. Нет идеала, стандарта, формы в которой человек мог бы мыслить.

Психология, психотерапия, самые различные области оккультного и эзотерического знания становятся сегодня предметом повышенного интереса именно потому, что человек, будучи заброшен в мир, и (что, в общем, одно и то же) оказавшись наедине с самим собой, и не находя ответов вовне,

вынужден искать разрешения экзистенциально важных проблем, ища ответы в самом себе. Поэтому сегодня очень важно выделить некие ориентиры, способные указать нам путь к тому, что мы могли бы назвать "идеалом человека", или – проще и точнее – человеком.

Одной из самых острых и актуальных проблем современной психологии является проблема психической нормы. Многочисленные попытки определить ее характеристики, задать рамки. Однако самое большее, чего достигли в этой области специалисты – это констатация того, что понятию психической нормы нельзя дать четкого определения, что психическая норма – явление, во-первых, не так часто встречающееся, а во-вторых – граница между нормой и патологией очень подвижна.

Определение психической нормы как "не только отсутствие болезней, но состояние физического, социального и психического благополучия", сформулированное во Всемирной Организации Здравоохранения, очень относительно – и в силу этого мало продуктивно и для того, чтобы быть рабочим, полезным, нуждается во множестве оговорок, уточнений и проч.

То, что граница между нормой и патологией детерминирована культурно-исторической ситуацией, сегодня является фактом, не вызывающим сомнений, и очень хорошо объясняющим саму зыбкость и относительность представлений о психической норме. Так Эрих Фромм в "Здоровом обществе" констатирует тот факт, что "то, что зачастую называли природой человека, оказывалось всего лишь одним из ее многочисленных проявлений (к тому же нередко патологическим); причем, как правило, эти ошибочные определения использовали для защиты данного типа общества, представляя его как неизбежный результат, соответствующий психическому складу человека"<sup>1</sup>.

Однако просто признание зависимости нормы и патологии от определенных социальных условий, не является сущностным разрешением

---

<sup>1</sup> Фромм Э. Здоровое общество / Э. Фромм // Психоанализ и культура: Избранные труды Карен Хорни и Эриха Фромма – М.: Юрист, 1995. – С. 283.

проблемы, и оставляет за скобками ряд важнейших вопросов. Отражаются ли в определении психической нормы, предлагаемом конкретной исторической эпохой, действительные признаки психического здоровья, или мы не можем говорить о параллели между здоровьем и культурно-исторически определяемой нормой?, существует ли связь (и если существует – то какая именно) между определением психической нормы и решением проблемы сущности человека; является ли психическое в человеке отражением его сущностного... И, пожалуй, самый принципиальный вопрос – возможно ли – если мы признаем культурно-историческую детерминируемость психической нормы и патологии – выведение и обоснование внеисторических характеристик психической нормы, а также возможность обоснования некоторого иного принципа, призванного характеризовать психическое благополучие? Поиск ответов на эти вопросы мы и ставим перед собой в качестве основной исследовательской задачи.

*Попытка социологического исследования происхождения понятия о  
норме. Обоснование культурно-исторического характера  
психической нормы*

Как и любой феномен, связанный с социальным устройством общества, принцип нормы, будучи принципом культурно-исторически детерминируемым, имеет свою историю, и мы вполне можем проследить его генезис.

Поскольку норму можно определить как "правило, образец, среднюю величину, характеризующую какую-либо массовую совокупность случайных событий, явлений"<sup>1</sup>, то, скорее всего, ее возникновению мы обязаны западной рациональной культуре, а еще точнее - античной философии. Вспомним, платоновское учение об идеях, согласно которому мир вещей

---

<sup>1</sup> Новейший философский словарь / Сост. А.А. Грицанов. – Мн.: Изд. В.М. Скакун, 1998. – 896с.

является лишь зыбкой тенью мира идей, который и есть мир непреходящих абсолютных ценностей, а сами идеи есть образцы, нормы для чувственно воспринимаемых вещей тварного мира.

Еще одна философская школа античной Греции, с существованием которой мы в не меньшей степени можем связать возникновение и становление принципа нормы – это школа, основанная Пифагором. Пифагорейцы считали, что математические структуры и отношения лежат в основе всех вещей, то есть являются субстанцией. Так пифагореизму мы обязаны представлением (подчас нерефлектируемым) о том, что у каждой вещи есть некоторая числовая определенность (в нашем контексте норма), в рамках которой она (вещь) сохраняет свое бытие в качестве данной вещи.

Принципиальным для нашего исследования моментом является то, что и для Платона, обосновывающего свою теорию идей, и для Пифагора высшей ценностью признавалось всеобщее благополучие, приоритет благоденствия полиса, целого по отношению к счастью индивида. Поэтому можно говорить о том, что важнейшей функцией, реализация которой обеспечивалась за счет соответствия норме (идее, числу) было сохранение и воспроизведение процветающего благополучного общества. Норма – изначально – это принцип, призванный отвечать за сохранение, стабильность социальной структуры; это принцип, характеризующий в первую очередь социальный порядок, и соответствие ему. И уж затем – в силу того, насколько отдельный индивид способен реализовать себя как полноценного гражданина, и потрудиться на всеобщее благо, насколько он в состоянии выполнить свои социальные функции – настолько можно говорить о соответствии им норме, о его психической нормальности. Так, обобщая наш краткий экскурс в историю нормативного принципа, мы можем утверждать принципиальную для нашего исследования вещь: представление о нормативности психического, возникновение которого культурно-исторически обусловлено, появляется на определенном этапе человеческого развития, а, следовательно, и представление о психически нормальном, должном, императивном,

среднестатистическом (и, соответственно не-нормальном, девиантном) тоже существовало не всегда.

Здесь, следовательно, мы можем обозначить одну из важнейших проблем, связанных с исследование культурно-исторической детерминации психической нормы и патологии: насколько та норма, которую конституирует данное общество в данный исторический момент, может свидетельствовать о действительном психическом благополучии человека. Это противоречие между психической нормальностью (которое по существу является социально-правовой нормальностью) и психическим здоровьем констатирует Эрих Фромм в своей работе "Бегство от свободы": "Термин "нормальный (или здоровый) человек" может быть определен двумя способами. Во-первых - с точки зрения функционирующего общества, - человека можно назвать нормальным, здоровым, если он способен играть социальную роль, отведенную ему в этом обществе. Более конкретно это означает, что человек способен выполнять какую-то необходимую данному обществу работу, а кроме того, что он способен принимать участие в воспроизводстве общества, то есть способен создать семью. Во-вторых - с точки зрения индивида, - мы рассматриваем здоровье, или нормальность, как максимум развития и счастья этого индивида".

Поскольку характер социальных ролей зависит от типа социальности, то можно говорить о том, что и нормальный человек в каждый исторический момент должен обладать определенным набором качеств и характеристик, которые скорее свидетельствуют о потребностях данной социальной структуры.

Эрих Фромм предлагает понятие социального характера, которое можно встретить в разных его работах. "В социальный характер входит лишь та совокупность черт характера, которая присутствует у большинства членов данной социальной группы и возникла в результате общих для них



переживаний и общего образа жизни"<sup>1</sup>. Социальный характер – это как раз и есть та общая для всех ментальная норма, которая присуща данному обществу, и которая, не оставляя нам выбора, сама навязывает нам наши проблемы, потребности, интересы, и проч.

Психические нормы различных культур, находясь в прямой зависимости от социальных характеров, различаются также сильно, как и присущие данным культурам традиции, обычаи, нравы, что еще раз свидетельствует о проблематизации соотношения духовного здоровья и душевного заболевания: "то, что мы называем здоровым человеком, зависит от общей системы отношений и понятий данной культуры. Для германских "берсерков" человек, который мог вести себя подобно дикому зверю, был "здоровым". Сегодня такой человек считался бы психопатом. Все архаические формы душевного переживания - некрофилия, экстремальный нарциссизм, инцестуальный симбиоз, - которые в той или иной форме рассматривались в регрессивно-архаических культурах в качестве "нормы" или даже "идеала", поскольку люди были едины в отношении своих устоявшихся целей, сегодня рассматриваются как тяжелые формы психического заболевания"<sup>2</sup>.

Проблема, которая здесь выпукло перед нами предстает – это пропасть, которая простирается между культурно-исторически детерминируемой нормой и действительным духовным здоровьем.

*Соотношение психической нормы и сущности человека.*

*Проблематизация понятия психической нормы*

Итак, мы определили одно из основных противоречий человеческого существования как конфронтацию духовного здоровья и социально

---

<sup>1</sup> Фромм Э. Бегство от свободы / Э. Фромм / Пер с англ. Общ. ред. и послесл. П.С. Гуревича. — М.: Прогресс, 1989. — 272с.

<sup>2</sup> Фромм Э. Душа человека / Э Фромм / Пер. с англ. — М.: - Республика, 1992. — С.86.

обусловленной психической нормы. Как эта проблема звучит у Фромма, "нормальный в смысле хорошей приспособленности, часто менее здоров в смысле человеческих ценностей, чем невротик. Хорошая приспособленность часто достигается лишь за счет отказа от своей личности; человек при этом старается более или менее уподобиться требуемому - так он считает - образу и может потерять всю свою индивидуальность и непосредственность. И наоборот: невротик может быть охарактеризован как человек, который не сдался в борьбе за собственную личность".

Дело в том, что культурно-историческая детерминация психической нормы, в силу своей привязки к определенной культурно-исторической ситуации, обуславливает ту характеристику нормы, на которой так настаивает Фромм – это способность приспосабливаться и выполнять определенные социальные функции, поскольку – вспомним – изначально возникновение понятия о норме связано со стремлением сохранить существующую социальную структуру, обеспечить ее устойчивость и константное воспроизводство.

Однако человек никогда не вмещался в рамки социальности, ему, как существу духовному, метафизическому, сущность которого можно определить как постоянное преодоление собственных определений, всегда было тесно в рамках конкретного социального характера.

Виктор Франкл в этой связи замечает типичную психотерапевтическую ошибку, к которой склонно большинство специалистов по индивидуальной психологии: "она заключается в представлении о том, что все достойное и полноценное в человеческом поведении сводится к социальной корректности и ею же исчерпывается. Утверждение о том, что в индивидуальном поведении ценным является только то, что оказывается выгодным сообществу, с нравственной точки зрения несостоятельно. Такая этическая предпосылка привела бы к обеднению ценностей человеческого

существования. Легко показать, что в мире ценностей существуют целые области сугубо личного, "индивидуального пользования"<sup>1</sup>.

Для того, чтобы ответить на вопрос о том, как соотносятся психическая норма психическое здоровье, необходимо затронуть такую принципиальную для понимания психического тему, как проблема сущности человека. Попытки определить, что такое человек, красной нитью проходят сквозь всю историю философской мысли, однако вывод, к которому сегодня склоняется большинство мыслителей можно сформулировать следующим образом: сущность человека сводится к отсутствию у него сущности. Эта мысль на все лады звучит в самых разных философских школах у самых разных философов. "Человек – это то, что должно быть преодолено" (Ницше); человек – это проект человека (экзистенциализм); "сущность человека состоит в вопросе и потребности ответить на него"<sup>2</sup> (Фромм); человек – это "существо, постоянно принимающее решения, что оно такое" (Франкл)<sup>3</sup>... Обобщая все приведенные определения, можно сделать вывод о том, что сущность человека принципиально неопределяема, не укладывается ни в какие рамки, не нормируема.

М.К Мамардашвили в лекциях по социальной философии выводит социальные законы. И одну из социальных зависимостей философ формулирует как "закон интеграла действия": "исторические явления, находящиеся в какой-то временной последовательности, могут объясняться только при условии, если сумма объясняемого или само объясняемое равно действительности. То есть причина сопоставима с вытекающими из нее следствиями. Например, вы не можете исторические события объяснить

---

<sup>1</sup> Франкл В. Человек в поисках смысла / В. Франкл / Пер. с англ. и нем. – М.: Прогресс, 1990. – С.219.

<sup>2</sup> Фромм Э. Душа человека / Э Фромм / Пер. с англ. – М.: Республика, 1992. – С.85.

<sup>3</sup> Франкл В. Человек в поисках смысла / В. Франкл / Пер с англ. и нем. – М.: Прогресс, 1990. – С.155.

волей человека – не можете явления сталинизма объяснить личностью Сталина..."<sup>1</sup>

Попытка судить о психическом и сущностном по принятым психическим нормам сравни несоблюдению закона интеграла действия. Наши претензии на то, что бы все многообразие человеческой личности уложить в рамки нормы (как того, к чему должно стремиться и что можно наделить статусом действительного человеческого существования) и патологии (как того, что с необходимостью требует преодоления, излечения) неоправданны и несостоятельны. Опасность этой позиции заключается в ее замахе на тотальную регламентацию всего психического. Лэнг свидетельствует о том, что очень часто человек, страдающий шизофренией, мыслит себя в качестве Бога или дьявола<sup>2</sup> - это самосознание не предполагает оппозиции, диалога, это попытка занять предельную точку. Попытка "раскидать" все проявления психического на два столбика нормы и патологии очень похожа на шизофреническое усилие к тому, чтобы стать Богом. Можно объяснить эту попытку и как потребность человека в упорядочивании, понимании<sup>3</sup>.

Итак, подытоживая все выше сказанное, сделаем вывод о том, что психическое – это принципиально не регламентируемое в человеке, а свои характеристики как нормального или патологического оно приобретает уже в социальной структуре, в культурно-исторической действительности, вне которой быть проявленным не может просто в силу того, что высшей духовной потребностью человека является его потребность в собственных родовых основаниях.

---

<sup>1</sup> Мамардашвили М.К. Из лекций по социальной философии / М.К. Мамардашвили // Социологический журнал. - №3. – 1994. – С.37-38.

<sup>2</sup> Лэнг Р.Д. Расколотое "Я" / Р.Д. Лэнг / Пер. с англ. – СПб.: Белый Кролик, 1995. – С.32.

<sup>3</sup> Интересно, что М.К. Мамардашвили определяет принцип понимания как нахождение меры между собой и тем, что должно быть понято.

Так Фромм констатирует тот печальный факт, что "...положение художника непрочное, потому что его индивидуальность, спонтанность уважаются лишь в том случае, если он преуспел; если же он не может продать свое искусство, то остается для своих современников чудачком и "невротиком". В этом смысле художник занимает в истории такое же положение, как революционер: преуспевший революционер - это государственный деятель, а неудачливый - преступник"<sup>1</sup>.

*Продуктивное значения понятия о психической норме.*

*Принцип развития*

В уже неоднократно цитируемой нами работе Виктора Франкла "Человек в поисках смысла", автор констатирует: "Чем более специфичен человек, тем менее он соответствует норме - как в смысле средней нормы, так и в смысле идеальной. Свою индивидуальность люди оплачивают отказом от нормальности, а случается - и отказом от идеальности"<sup>2</sup>.

А Эрих Фромм в своем широко известном труде "Из плена иллюзий" провозглашает следующее кредо: "Я верю, что постижение истины в первую очередь дело не ума, а характера. Наиважнейшим элементом является решимость сказать "нет", не подчиниться диктату власти и общественного мнения, прервать сонное существование и стать человеком, пробудиться от спячки отбросить чувство беспомощности и тщетности бытия"<sup>3</sup>.

Да, человек – это тот, кто постоянно, каждый раз снова и снова преодолевает себя; человек – это тот, кто снова и снова раздвигает границы

---

<sup>1</sup> Фромм Э. Бегство от свободы / Э. Фромм / Пер с англ. Общ. ред. и послесл. П.С. Гуревича.— М.: Прогресс, 1989. – 272с.

<sup>2</sup> Франкл В. Человек в поисках смысла / В. Франкл / Пер с англ. и нем. – М.: Прогресс, 1990. – С.197

<sup>3</sup> Фромм Э. Из плена иллюзий. Как я столкнулся с Марксом и Фрейдом / Э. Фромм. Душа человека. – М.: Республика, 1992. – С.373.

собственных определений. Но принципиальный момент заключается в том, что этому трансцендированию с необходимостью должен предшествовать акт осознания собственных границ. Для того, чтобы сказать свое решительное "нет", мы должны отчетливо осознавать и понимать, кому и чему мы это говорим, мы должны растождествить себя с общественным мнением, с предрассудками, с нормами – осознав их как нечто, совершенно отличное от себя. "Все человеческое обусловлено. Но собственно человеческим оно становится лишь тогда и постольку, когда и поскольку оно поднимается над своей собственной обусловленностью, преодолевая ее, "трансцендируя" ее. Тем самым человек вообще является человеком тогда и постольку, когда и поскольку он как духовное существо выходит за пределы своего телесного и душевного бытия<sup>1</sup>".

Но наша задача состоит не только и не столько – как это могло показаться – в том, чтобы, "разоблачить" иллюзорную продуктивность представлений о психической норме и свергнуть ее – сколько в том, чтобы выявить ценностную максиму, которую она в себе несет.

На смену понятию о психической норме, призванной отражать психическое состояние человека, мы предлагаем рассмотреть принцип развития. Развитие – это то, что содержит в себе позитивный импульс реализации высших человеческих ценностей, но вместе с тем развитие предполагает постоянную смену контекстных рамок, раздвижение границ. В представлении о развитии заложен так важный для нас принцип движения, противостоящий всяческому статичным определениям. "Человек сам по себе не хорош и не плох; человеческой жизни присуща внутренняя тенденция к развитию, проявлению способностей; если индивид изолирован, охвачен сомнениями, подавлен чувством одиночества и бессилия, то именно тогда он стремится к власти или к подчинению, тогда он склонен к разрушительности.

---

<sup>1</sup> Франкл В. Человек в поисках смысла / В. Франкл / Пер с англ. и нем. – М.: Прогресс, 1990. – С.111.

Если же свобода человека станет позитивной, тогда он сможет реализовать свою сущность полностью"<sup>1</sup>.

Еще раз хотим подчеркнуть ту важную мысль, что принцип развития не заменяет понятие психической нормы. В развитии происходит снятие нормы с удержанием ее позитивного ценностного ядра. Можно сказать, что до определенного момента развитие происходит в рамках определенной нормы, после же – когда границы ее становятся тесными, наступает момент смены нормы, расширения контекстных рамок. А гарантией истинности и продуктивности этого пути будет служить его спонтанный характер.

Так Эрих Фромм предлагает определение спонтанной активности: "Спонтанная активность - это не вынужденная активность, навязанная индивиду его изоляцией и бессилием; это не активность робота, обусловленная некритическим восприятием шаблонов, внушаемых извне. Спонтанная активность - это свободная деятельность личности; в ее определение входит буквальное значение латинского слова *sponte* - сам собой, по собственному побуждению.... Предпосылкой такой спонтанности являются признание целостной личности, ликвидация разрыва между "разумом" и "натурой", потому что спонтанная активность возможна лишь в том случае, если человек не подавляет существенную часть своей личности, если разные сферы его жизни слились в единое целое"<sup>2</sup>.

В этой связи приведем рассуждения Виктора Франкла о духовности: "В каждое мгновение своей жизни человек занимает позицию по отношению как к природному и социальному окружению, к внешней среде, так и к витальному психофизическому внутреннему миру, к внутренней среде. И то, что может противостоять всему социальному, телесному и даже психическому в человеке, мы и называем духовным в нем. Духовное, по

---

<sup>1</sup> Фромм Э. Бегство от свободы / Э. Фромм / Пер с англ.— М.: Прогресс, 1989. – 272с.

<sup>2</sup> Там же. С.142.

определению, и есть свободное в человеке. Духовная личность - это то в человеке, что всегда может возразить!"<sup>1</sup>.

Итак, позитивное значение психической нормы мы формулируем как возможность ее преодоления. Это пространство, в котором получает возможность реализации свобода, спонтанность, духовность. Психическая норма — это те границы, в осознанном отношении к которым конституируется человеческое.

На примере библейского мифа об изгнании из рая Фромм показывает, как в первом в истории человека пере-ступлении через установленные нормативы и правила, в первом акте отрицания рождается человек: "Фундаментальная связь между человеком и свободой чрезвычайно показательна отображена в библейском мифе об изгнании из рая. Миф отождествляет начало человеческой истории с актом выбора, но при этом особо подчеркивает греховность этого первого акта свободы и те страдания, которые явились его следствием. Мужчина и женщина живут в садах Эдема в полной гармонии друг с другом и природой. Там мир и покой, там нет нужды в труде; нет выбора, нет свободы, даже размышления не нужны. Человеку запрещено вкушать от древа познания добра и зла. Он нарушает этот запрет и лишает себя гармонии с природой, частью которой он являлся, пока не вышел за ее пределы. С точки зрения церкви, представляющей собой определенную структуру власти, этот поступок является бесспорно греховным. Однако с точки зрения человека, это - начало человеческой свободы"<sup>2</sup>.

Примечательно то, что зачастую акт отрицания норм расценивается в наличной историко-культурной ситуации как акт отрицания самих

---

<sup>1</sup> Франкл В. Человек в поисках смысла / В. Франкл / Пер с англ. и нем.— М.: Прогресс, 1990. — С.112.

<sup>2</sup>Фромм Э. Бегство от свободы / Э. Фромм / Пер с англ. Общ. ред. и послесл. П.С. Гуревича.— М.: Прогресс, 1989. — 272с.



ценностей, к которым эти нормы отсылают. Однако – повторимся – в развитии происходит снятие лишь узко-социальной обусловленности.

Способность выйти за пределы культурно-исторически детерминируемых норм – это способность трансцендирования в пространство вечных абсолютов. "Человек дурно мыслит, если он то, что ему "дано", принимает как окончательное, бесповоротное, навсегда неизменное – как бы ужасно и отвратительно оно для него ни было... Его задача состоит в том, чтобы вырваться из власти обыденности...", - говорит Лев Шестов<sup>1</sup>.

А Мераб Константинович Мамардашвили утверждает, что "нечто человеческое появляется в той мере, в какой устанавливается связь с чем-то вневременным. И эта связь конструктивна по отношению к человеку. Она не есть просто представление о вневременном, а какая-то конструктивная связь, чтобы человек рождался".<sup>2</sup>

Таким образом, синтез культурно-исторической психической нормы и вневременной метафизической сущности человека заключается в возможности спонтанного духовного развития. Представление о психической норме обрисовывает наличную социальную ситуацию и таким образом указывает те границы, в потенциальном преодолении которых заложен мощный импульс человеческого становления.

Итак, на основании всего вышеизложенного, мы можем сделать следующие выводы.

Во-первых, принцип нормы не является сущностной характеристикой человеческого – он имеет свою историю возникновения и развития. Она сама несет в себе слепок историко-культурной ситуации, а значит, корректируется и меняется от эпохи к эпохе.

---

<sup>1</sup> Шестов Л. Афины и Иерусалим. / Л. Шестов. Сочинения в 2-х тт. Т.1. – С.453.

<sup>2</sup> Мамардашвили М.К. Философские чтения / М.К. Мамардашвили. – СПб: Азбука-классика, 2002. – С.33.

Во-вторых, психическая норма, будучи одной из областей, в которой проявляется стремление человека к упорядочиванию, также детерминируется культурно-историческими условиями. Приведенные суждения проблематизируют продуктивность использования понятия психической нормы. В частности, это связано с ее замахом на стандартизацию психических проявлений человека, тогда как действительный человеческий импульс всегда есть явление индивидуальное, самобытное, не выводимое из условий наличной действительности.

Признание несостоятельности статичных суждений о психике человека – что в-третьих – приводит к необходимости выведения нового принципа, в котором бы отражалась сущностная способность человека к выходу за границы всяческих определений и норм. В качестве такого принципа мы предлагаем принцип развития.

Однако из предыдущего положения понятно, что и принцип развития не может обойтись без представления о норме, что позволяет нам вывести ее позитивное значение. Продуктивность использования понятия психической нормы заключается в том, что норма дает нам представление о границах, которые можно перешагнуть, что будет свидетельствовать о способности человека к духовному росту, развитию. Тогда как ранее предполагалось, что норма – это те границы, в которые человеку должно вписаться. Это в-четвертых.

*Лазарева М.Ю.*

### **ПРОЯВЛЕНИЕ СОЦИАЛЬНОЙ ПРИРОДЫ ЯЗЫКА В ДВИЖЕНИИ «ТЕКСТ-НАРРАТИВ-ДИСКУРС»**

Мы уже привыкли к тезису о том, что язык социален. Что этот тезис значит? Что в языке социальное не просто получает свое выражение, оно

существует в языке, реализуется при помощи языка, находит в нем опору. Утверждение «язык социален» выражает не арифметическую сумму двух феноменов, а их неразрывную связь, взаимодействие, тесное переплетение (настолько тесное, что иногда бывает трудно отделить одно от другого). Эту связь можно назвать симбиозом. Язык не просто является представителем социального (то есть нет языка, отделенного от социального), но является *одной из* его основ.

Попытка расщепления социальности и языка (с целью анализа того или другого) сталкивается с рядом трудностей, тем более, что и язык, и социальность – очень сложные феномены, функционирующие во множестве ипостасей. Рассматривая взаимодействие языка и социальности, исследователи зачастую пытаются разложить единый, по сути, феномен на две части, выделив языковые и социальные характеристики. Попробуем пойти по другому пути, пытаясь найти не отличия, а точки соприкосновения, узловые моменты, в которых наиболее ярко проявилась бы социальность языка и, напротив, его характеристики как прибежища социального, в котором чаще всего и происходят самые важные лингво-социальные процессы. Иными словами, нужно найти социальное в самом языке, внутри него.

При проведении социально-философского анализа социальности, пребывающей в языке, нужно подобрать правильный термин, который бы лучше раскрывал как единство, так и разнообразие взаимодействий языка и социальности. От правильно найденного термина, как и от удачно заданного вопроса, в философии многое зависит.

Социальное (если понимать его как общественное, представленное в конкретно-исторической, установившейся, жесткой норме) всегда репрезентирует себя в текстовой форме, точнее, оставляет в каком-либо тексте след (хотя важно понимать, что социальное текстом не исчерпывается, в нем есть то, что в тексты не попадает, о чем мы будем говорить далее). Неважно, что содержательно представляет собой этот текст: закон, приказ,

новостное сообщение или дискуссию на заданную тему, оговорки, недосказанности. Важно то, что социальное оставляет *след* в любом тексте, а значит, может быть изучено в том числе и по этим следам.

Однако практически сразу мы столкнемся с трудностями, связанными с определением понятия «текст»: оно слишком расплывчатое. Если понимать текст предельно широко, он может обозначать все, что угодно, например, не только то, что записано при помощи языковых средств, но и визуальную информацию. Так, в очерке «Риторика образа»<sup>1</sup> Р. Барт предпринял попытку анализа визуальной информации по законам текста. Рассмотрев соотношение кодов письменного и визуального сообщения, Барт пришел к выводу, что в текстах современной культуры они необходимо дополняют друг друга.

Но может ли текст как таковой адекватно репрезентировать социальное (пусть и с оговорками, которые уже были сделаны), или нам необходимо конкретизировать это понятие? Образно говоря, «текст» – это ткань, сеть, но не являются ли ячейки этой сети слишком крупными для того, чтобы выловить *след* социальности? Может быть, здесь больше подойдет понятие «нарратив»?

По объему понятие «нарратив» меньше, чем понятие «текст». «Нарратив» – рассказ, повествование, связная история. Но и это понятие нам не совсем подходит по причине того, что некоторые его коннотации могут увести в сторону от пространства социальности, хотя сам по себе нарратив, безусловно, социален. «Нарратив» – это повествование самого разного рода. Это может быть и сказка, и анекдот. Последние формы нарратива особенно интересны, так как помогают понять некоторые его особенности. У любого нарратива есть своя социальная база (например, сказку рассказывают в народе, причем «народ» вполне осознает, что эта сказка создана «по мотивам» его жизни). Но эта социальная база не может быть эксплицирована без участия «автора». К тому же и понятие «нарратив», будучи калькой английского слова, у англоговорящих вызывает ассоциацию с понятием

---

<sup>1</sup> Барт Р. «Риторика образа» // <http://www.libfl.ru/mimesis/print/barthes4.html>

«нарратор»: если есть нарратив, значит всегда есть «нарратор», то есть тот, кто рассказывает историю (народную сказку придумал не «народ», а отдельный его представитель, «народ» может сказку пересказывать, но и то не весь целиком, хором, а опять-таки в лице своего отдельного представителя<sup>1</sup>). Если же мы говорим о пространстве социального, то там не всегда можно говорить об авторской принадлежности той или иной текстовой репрезентации. Скорее наоборот, все чаще социальное сообщение не имеет автора (в лучшем случае мы можем указать источник, да и тот, как правило, трудноустановим). Проблема авторства (нарраторства) не так проста, как кажется на первый взгляд.

Есть еще одно возражение против использования понятия «нарратив». Дело в том, что в современной философии это понятие приобретает скорее негативный смысл. Это связано с тем, что современная философия (лучше сказать «постсовременная философия») объявила нам о завершении эры «метанарративов», то есть историй, претендующих на тотальное объяснение бытия. «Нарратив» после такого объявления смутился, скукожился, почувствовав, что превратился в нечто громоздкое, неповоротливое, давно отслужившее свой век (отметим попутно, что кокетство постмодернистских философов, прибавивших к понятию «нарратив» приставку «мета-», мало что прояснило в содержательном смысле. Приставка эта придает определенное количественное, масштабное звучание понятию, но смысл его от этого не меняется). В современных условиях требуется понятие еще более конкретное, меньшее по объему и свободное от негативных коннотаций. Вполне возможно, что им может быть «дискурс».

Иногда создается впечатление, что «дискурс» – это слово-фантом. Им все пользуются, но не все берут на себя обязательства объяснять, что это

---

<sup>1</sup> Если еще поколдовать с этим примером, то получится, что рассказчик имеет большее значение для сказки, ведь дело не только в том, что все рассказывают сказки по-разному. В процессе «рассказывания» талантливый сказитель по-своему изменяет сказку, добавляя к ней что-то, делая ее более близкой слушателю.

слово означает. Мы также не претендуем на исчерпывающее объяснение, просто рассуждаем. Понятие «дискурс» настолько многозначное, многоаспектное и интересное, что, думается, прежде чем его употреблять, нужно стараться прояснить его значение для каждого конкретного случая употребления. Дискурс – это и «часть текста, большая или меньшая предложения», и нечто, похожее по своему значению на «стиль», и «разговор на заданную тему», и просто «рассуждение», «особый идеальный вид коммуникации, осуществляемый в максимально возможном отстранении от социальной реальности, традиций, авторитета, коммуникативной рутины и тому подобное и имеющий целью критическое обсуждение и обоснование взглядов и действий участников коммуникации»<sup>1</sup> (как у Декарта «Discours de la methode», «что при желании можно перевести и как «дискурс метода»<sup>2</sup>, а мы добавим – и как «дискурс дискурса» или «метод метода»...). Дискурс также часто определяют как речь в процессе коммуникации («третий член» сосюровской оппозиции «язык-речь»). Как мы видим, некоторые значения этого понятия даже друг другу противоречат: например, что важно, под «дискурсом» понимается и нечто сугубо социальное (раскрывающее значение процесса коммуникации), и нечто, выходящее за пределы сугубо социального (пространство, позволяющее произвести критическую оценку и рефлексию над самим процессом коммуникации). «Дискурс» – понятие не столько запутанное, сколько многозначное и гибкое в употреблении. Оно подходит для различных сфер знания, и каждый (будь он филологом, социологом, философом или кем-то другим) может выбрать себе «дискурс» по душе.

Ярко выраженная, даже нарочитая полисемичность термина, конечно, смущает. Но в полисемичности есть свой позитивный смысл. Попробуем это объяснить.

---

<sup>1</sup> <http://www.krugosvet.ru/articles>

<sup>2</sup> Там же.

Во-первых, при всем различии значений термин «дискурс» в любом случае связывается с процессом коммуникации, а значит, в том или ином виде с языком социальности. Во-вторых, то, что понятие «дискурс» используется в разных областях знаний, позволяет через сравнение, «приведение к общему знаменателю» до определенной степени сблизить сферы употребления понятия и поработать на поле их пересечения. Этим мы сейчас заниматься не будем, но перспектива довольно интересная.

Термин «дискурс» требует осторожного и корректного определения. В данном случае нет смысла использовать уже готовые определения термина «дискурс», нужно попробовать дать собственное его определение, соответствующее логике исследования (хотя понятно, что оно не будет особо новаторским и будет пересекаться с уже имеющимися).

Итак, дискурс – это особый способ организации речи (в каком бы виде она ни была: в письменном, устном или в виде «внутренней речи», как, например, у Выготского). По своему содержанию это определение опирается на понимание дискурса как «стиля» (здесь имеется в виду именно литературное понятие «стиль»). Количество стилей (в литературном плане) ограничено, а вот количество дискурсов если не бесконечно, то, по крайней мере, больше, чем количество стилей. Кроме того, термин «стиль» применим по большей части к типичным, повторимым и повторяющимся, регулярным текстовым структурам, которые чаще всего ассоциируются с письменной формой текста. Понятие «дискурс», конечно, далеко выходит за границы понятия «стиль». Предложенное определение термина «дискурс» частично опирается на идеи Мишеля Фуко, потому что «дискурс» – некая форма репрезентации властных отношений<sup>1</sup>.

Попробуем, рассуждая, вернуться опять к понятию «нарратив», сравнив с ним понятие «дискурс». Думается, это может быть продуктивно.

---

<sup>1</sup> Надо отметить, что у Фуко дискурс отделен от социальности, но и под «социальностью» Фуко подразумевал не то, что подразумеваем мы.

Мы уже говорили о том, что нарратив всегда ассоциируется в некоторым автором, который выступает как субъект – он волен изменять содержание нарратива по своему усмотрению (или ему кажется, что он может это сделать). Дискурс также «скручен» на субъекта. Но субъект дискурса иной, он отличается от субъекта нарратива тем, что в некотором роде выступает и в роли объекта. Дискурс изначально дан субъекту как объективная данность (так же, как и язык), он воздействует на субъекта как на объект, формируя его. Субъект, попав в пространство дискурса, вынужден реализовывать свою субъективность именно *изнутри*, подчиняясь некоторым дискурсивным правилам. Дискурс задан субъекту грамматически, а грамматическая заданность – самая жесткая заданность из всех. Если нарратор может выступать как нечто внешнее по отношению к нарративу (по большому счету, он задает идею, а форма воплощения может меняться), то субъект дискурса есть способ актуальной репрезентации самого дискурса (а дискурс есть способ репрезентации субъекта). Дискурс, в отличие от нарратива, всегда конкретен и... индивидуализирован, он захватывает субъекта, увлекает его за собой и... дает возможность проявиться его индивидуальности. Субъект остается субъектом в той степени, в какой он осознает дискурсивные правила и либо принимает их, либо отвергает (и, следовательно, пытается выйти за рамки этого дискурса). Однако в этой точке происходит своеобразное «переворачивание»:

изначально субъект нарратива *думает*, что он свободно реализует свою субъективность и диктует свою волю нарративу. Однако *на самом деле* нарратив оказывается лишь репрезентацией социальной базы, на которую опирается и которую персонифицирует нарратор, и в этом плане его субъектность ограничена;

субъект же дискурса *захватывается* дискурсом, становится в определенном смысле его *объектом*, но в то же время в полной мере и получает *свободу* реализации субъективности в логике «за» или «против» дискурса.



По большому счету дискурс оказывается абсолютно невозможным без определенного носителя (или носителей), он всегда требует *голоса репрезентирующего*. Поэтому «дискурс» всегда конкретен – именно по причине конкретности *голоса репрезентирующего*, его наглядности, его присутствия «здесь и сейчас».

В этом смысле можно говорить, что если нарратив представляет собой репрезентацию социального, то дискурс – репрезентация интериоризированного и персонифицированного общественного. Дискурс более индивидуален, в то время как нарратив личностно-безличностен. Возьмем в качестве примера нарратив «немецкая классическая философия». Социальная база этого культурно-исторического феномена едина. Рассматриваемые философские проблемы лежат примерно в одной плоскости. Но если мы обратимся к творчеству Канта, Фихте, Гегеля, Шеллинга, Фейербаха как к дискурсивным практикам, мы увидим, насколько их философские системы отличаются друг от друга (например, объективный идеализм Шеллинга существенно отличается от объективного идеализма Гегеля). Будучи авторами–репрезентаторами нарратива «немецкая классическая философия», эти мыслители выступают как представители определенной эпохи и *типа* философии, представляя его в становлении. Но как субъекты дискурсов они предстают перед нами как совершенно разные, самобытные личности.

В понятии «дискурс» мы можем найти гораздо больше, чем изначально искали – не только социальное, но и общественное (хотя это только предположение). Но если дискурс претендует на описание общественного, то это значит, что социальное при помощи этого понятия также может быть описано. Достоверность этого предположения можно, думается, подтвердить, применив принцип подобия, который использовал Лакан, говоривший, что «бессознательное структурировано как язык». Бессознательное – структура, язык – структура, значит, есть между ними нечто общее, некие общие системные признаки, полагает философ. Так же и с дискурсом. Дискурс

всегда структурирован, так же как и социальность, но это странная структурированность. Внутри дискурса происходит постоянное движение (это способ его жизни), структура же его проявляется как *граница*. Именно когда мы пытаемся выйти за пределы дискурса, мы обнаруживаем, что, во-первых, граница у него есть (достаточно жесткая для того, чтобы препятствовать ее преодолению), а во-вторых, что дискурс – это структура.

Как структура дискурс гораздо сложнее, чем любой нарратив. Например, в нем сложнее выделить уровни. Если при анализе нарратива в нем достаточно четко проявляются и от-граничиваются друг от друга три составляющие (повествование, повествующий и социальная база), то в дискурсе сложно отделить одно от другого<sup>1</sup>. Дискурс мимикрирует, маскируется в субъекте. Становится непонятно, где голос дискурса, где голос самого субъекта и где источник (вот она, проблема отсутствия автора социального сообщения).

Есть еще одна сложность. Мы говорим «дискурс» – в единственном числе. А ведь дискурсов, можно сказать, много. Это нарратив претендует на тотальность, единичность и неповторимость. Наверное, поэтому он и не «выживает» в современных условиях. Дискурс же, точнее, «дискурсивные практики», реализуются во множестве лиц, звучаний и вариаций. Дискурсы конкурируют друг с другом, пытаясь захватить сознание и речь субъекта. Здесь опять все переворачивается: это не мы ловим социальное при помощи дискурса, это социальное ловит нас при помощи дискурса. Субъект вдруг обнаруживает себя говорящим по определенным правилам, а при дальнейшей практике видит, что некоторые из этих правил труднопреодолимы.

Для сравнительного анализа понятий «дискурс» и «нарратив» можно использовать еще одну аналогию – с социологическими понятиями «социальный статус» и «социальная роль». Думается, что эти понятия могут

---

<sup>1</sup> Именно в форме дискурса наиболее ярко проявляется сложность разделения языкового и социального.

быть некоторым образом запараллелены с понятиями «нарратив» и «дискурс». Если социальный статус – это ярлык, название места индивида в социальной структуре (которое зачастую имеет документальное закрепление – паспорт, штамп в паспорте, свидетельство, диплом...), то социальная роль – это ситуативное, реальное, деятельностное наполнение статуса<sup>1</sup>. Статус есть форма, наименование, номенклатура, это тип нарратива. Роль – способ заполнения формы, поведение, дискурс.

Статус – это жесткая структура, в которой «снимается» структура общества. Статус – ячейка в структуре общества, занимаемая личностью. Индивид не создает себе статус, он его заслуживает, зарабатывает, занимает. Статус фиксирует положение индивида в обществе, поэтому он конкретен определен. В этом плане он похож на дискурс, однако статус накладывает обязательства, по большей части не подлежащие обсуждению, что говорит о его нарративных характеристиках.

Можно отметить, что статус в структуре буржуазного общества является своеобразным аналогом сословия в феодальном обществе. Сословная и статусная организация общества схожи в том, что сословия и статусы составляют жесткий «каркас» общества, служат «разделителями» между определенными социальными группами, хотя они и отличаются тем, что сословная принадлежность является врожденной, а статусная – нет. Дворянин, даже разорившись, остается дворянином, пользуется привилегиями. Сословность будет его «подтягивать» под определенный стиль жизни, даже давать социальные авансы, потому что нельзя быть чуть-чуть дворянином или какое-то время дворянином. В буржуазном обществе границы классов (социальных страт, слоев, групп – не будем настаивать на определенном термине) более проницаемые, это общество более «рыхлое»,

---

<sup>1</sup> Здесь мы опираемся на определение социальной роли, предложенное американским социологом Р. Линтоном. Согласно Линтону, социальная роль есть выражение «динамического аспекта статуса». (См. Седов Л. А. Роль социальная // Большая советская энциклопедия // [www.oval.ru/enc](http://www.oval.ru/enc))

так как высока социальная мобильность, причем продвижение может осуществляться как вверх, так и вниз. Буржуа, разорившись, автоматически становится пролетарием. Если ему удастся вернуть свой капитал, он опять становится представителем буржуазии. Статус – именно та структурная единица социального, которая делает структуры буржуазного общества более жесткими. Индивиды могут «перемещаться» по статусам, как по ступеням лестницы, но сами статусы (как и сословия в буржуазном обществе) по своей социальной функции не изменяются.

Социальная роль – то, что составляет содержательную сторону статуса. Это поведение, которое считается допустимым для обладателя определенного статуса. Социальная роль предполагает определенную гибкость, в ее рамках можно действовать разными способами – в этом она похожа на дискурс. Однако свобода социальной роли так или иначе ограничена статусными рамками. Если человек, обладая определенным статусом, ведет себя «не подобающим образом», то есть реализует не ту социальную роль (или вообще ничего не реализует), он рано или поздно лишается и статуса (дискурс данного положения индивида в обществе разрушается).

Если теперь мы вернемся из пространства социологии в пространство философии, можно будет сказать, что нарратив находит опору в дискурсе (ведь если роль не соответствует статусу, утрачивается статус, а не сама роль), а нарратив, не подкрепленный дискурсом, лишается оснований. Можно сказать даже еще более жестко: социальность (жесткая структура), которая не пытается представить себя в логике общественного (свободы творчества, вариантах возможных действий), рано или поздно потеряет легитимность. Для общества важным является сохранение баланса, можно сказать, гармоничного соотношения общественного и социального<sup>1</sup>.

---

<sup>1</sup> Аристотель вспоминается с диалектикой формы и содержания, но это уже совсем банально.

Но самое интересное – это многообразие дискурсов в современном обществе и способы их взаимодействия. В определенных ситуациях мы поступаем определенным образом. С начальником мы говорим на одном языке, с друзьями на другом, с прохожими – на третьем. Дискурсов много. Они, как и философское рассуждение, могут базироваться на чем угодно. Но в этом разнообразии (особенно в современных условиях) существует своя закономерность.

Нарративы, организованные как жесткие структуры и пытающиеся напрямую репрезентировать свои истоки, в современном обществе плохо приживаются. Дискурсы – более гибкие и «хитрые» образования<sup>1</sup>. Внутренняя организация дискурса предоставляет широкое поле для постоянного изменения, перемещения, перемешивания, для всевозможных перекомбинаций. Дискурс никогда напрямую не заявляет о своей принадлежности. Дискурсов много, они индивидуализированы, но при этом тщательно скрывают свою социальную основу, что позволяет им угнездиться в сознании субъекта незаметно, ненасильственно.

Но еще более интересные результаты дает исследование структур, которые представляют собой структуры-«кентавры», в которых произошло смешение нарративных и дискурсивных черт. Одним из таких образований является идеология – нарратив в установке и дискурс в методах. Нарративность проявляется в наличии определенной социальной базы, которая открыто не репрезентируется, но которая всегда имеется в виду, дискурсивность – в способности к повсеместному проникновению. В качестве примера можно назвать рекламу, идеологический дискурс общества потребления. Она способна мимикрировать подо что угодно, вмещать в себя другие дискурсы, принимать любые формы, но суть ее, цели, задачи остаются все теми же. Она проникает по многим каналам, ее воздействия практически невозможно избежать. Хотя при этом реклама не тотальна (пока).

---

<sup>1</sup> Можно провести аналогию с высказыванием Гегеля о «хитрости разума».

Идеология попадает в сознание ненавязчиво, постепенно, но в итоге пытается проникнуть во все сферы деятельности субъекта и организовать ее определенным образом. Но если субъект попытается выйти за границы этих комбинаций и сказать (сделать, подумать) что-то другое, он неизбежно начнет испытывать напряжение «дискурсивной границы», которая, как часто оказывается, поддерживается социальными установлениями. Кажется, что дискурс пришел из ниоткуда, а когда субъект пытается выбраться из него, он невольно оказывается в ловушке социального. Однажды захватив, дискурс не отпускает, и даже не потому, что существуют некие особые свойства дискурса, а потому, что в основе дискурса лежит некоторая социальная (или общественная) форма. Любая речь есть репрезентация деятельности, а практически любая человеческая деятельность указывает на присутствие в ней социального.

Дискурсы конкурируют друг с другом. Так, дискурс литературного языка вступает в конфликт с дискурсом рекламы. Это проявляется не только явным образом (например, когда в рекламе демонстративно нарушаются литературные нормы, появляются неологизмы, созданные с определенной целью), но и скрыто. Недавно, например, я заметила, что не могу больше спокойно употреблять некоторые слова, потому что они стали торговыми марками, слоганами, средствами рекламы. Если раньше в рекламе применялись сложные названия, привлекающие внимание потребителей своей необычностью, то сейчас рекламная индустрия обратилась непосредственно к обыденному языку и *похищает из него слова*. Теперь, «несанкционированно» употребляя то или иное слово, попавшее под влияние рекламы, мы вовлекаемся в сферу интересов определенной фирмы, предприятия и даже рискуем нарушить закон об авторских правах, касающийся защиты брендов и торговых марок.

Здесь вспоминается постмодернистский «украденный объект» – когда обыденная вещь вынимается из повседневности и объявляется произведением искусства. На то время, пока эта вещь стоит в выставочном

зале и репрезентируется как часть культурного наследия современности, она не может быть использована по прямому, обычному назначению (в противном случае это нарушает законы искусства). А если «крадут» не вещь, а слово? Вещей много, «украденным объектом» чаще всего становятся вещи серийные, а вот слово зачастую бывает уникальным. А когда слово «изымается» из общего обращения, но используется уже не на благо искусства, а на благо чьих-то коммерческих интересов (становится названием товара или фирмы), этот провал, отсутствие нужного слова со временем становится все более заметным. Здесь есть над чем задуматься.

Будучи гибкой структурой внутри собственного пространства, дискурс тем не менее может выступать как репрессирующее явление. Здесь, думается, Фуко согласился бы с нами. Нарратив наивен – он напрямую заявляет о претензии на власть, а потому бывает тут же разоблачен и лишен силы. Дискурс на вид более мягок, человечен, личностен, но и в нем воля к власти ничуть не меньше, а может быть и больше, чем в нарративе. Поэтому задача субъекта в современном обществе – «услышать», увидеть различные дискурсы и по возможности выбрать дискурс («впасть» в дискурс), который был бы наиболее подходящим для реализации внутренних возможностей личности. Задача облегчается тем, что по мере своего развития дискурсы приобретают некоторые типичные черты, по которым можно судить о правилах, по которым они функционируют, о возможностях и ограничениях, ими предоставляемых. Кроме того, под влияние дискурсов попадает не один человек, а целые группы людей, поэтому о функционировании дискурса можно судить по их опыту. Нужно помнить, что в соответствии с выбранным дискурсом будет разворачиваться сознание. Внутри дискурса тоже можно будет выбирать, но там выбор будет уже существенно ограничен.

Нежесткая заданность внутренней структуры дискурса имеет двоякую направленность: будучи определенным выражением социального, она может служить как проявлением гибкости «социального тела», так и причиной его

неустойчивости и случайности, непредсказуемости вариантов развития событий.

Более того, проблема взаимодействия дискурсов может быть рассмотрена как проблема причины возникновения социальных конфликтов. Нельзя, конечно, категорически утверждать, что это взаимодействие в ряде случаев порождает социальную нестабильность, но нельзя игнорировать и то, что разлад в структуре социальности может носить дискурсивный характер. Дискурс может вольно или невольно породить социальный конфликт. Это случается тогда, когда нарушается внутренняя целостность дискурса, происходит изменение правил его функционирования и когда некоторые его элементы по тем или иным причинам распадаются, попадают не туда, куда нужно. Прояснить эти предположения можно, если рассмотреть дискурс в логике коммуникации.

Исследователи по-разному определяют процесс коммуникации, предлагают различные варианты описания ее структуры, но базовым является представление о том, что составными частями коммуникации всегда являются:

- два участника (отправитель и получатель),
- сообщение,
- канал передачи,
- ситуация общения, контекст,
- мотивы, поведение участников коммуникации.

Интересно, что каждая составляющая коммуникации может быть рассмотрена как стиль или дискурс. Их также можно определить и через понятия «нарратив» и «текст», но мы об этом говорить не будем.

В самом начале размышлений упоминалось о том, что дискурс тесно связан с коммуникацией. Допустим, коммуникация разворачивается на базе определенного дискурса. Например, в дискурсе «большая политика» общаются между собой две ядерные державы. Содержательно это общение, коммуникация может принимать различные формы: переговоры, подписание



договора о сотрудничестве и нераспространении, осуществление совместных научных программ и так далее. При этом предполагается, что обе стороны реализуют один и тот же дискурс. И все хорошо. Тогда почему Ж. Деррида говорит об актуальности ядерной войны и о том, что возможность ее начала – это проблема дискурса? Почему эта проблема принимает форму кризиса, происходящего внутри определенного дискурса? Что это значит?

Деррида говорит о том, что ядерная война может начаться в результате нелепой случайности, которая может возникнуть из-за «погрешности» в коммуникативной цепи. Нарушения, могущие возникнуть внутри дискурса «большая политика по поводу ядерного оружия», элементарны: достаточно того, что сообщение может быть отправлено «не туда», то есть может попасть в чужие, некомпетентные руки, или что сообщение не дойдет, или дойдет не в то время. В этом случае слово не будет украдено, оно может быть просто *потеряно* (кстати, это тоже предмет для размышления). Современная система коммуникации, даже будучи технологически вооруженной, разветвленной, не застрахована от сбоев и технических ошибок. Поэтому Деррида и говорил о войне как о проблеме дискурса. Из сферы политики она переходит в технико-технологическую сферу коммуникации, а для коммуникации технология – это всегда социальная технология. Причем здесь особую опасность представляет то, что нарушается способность социальности к самоорганизации. Поясним: в определенных пределах социальность способна восстанавливать утраченное равновесие, может в определенной степени подвергаться самоконтролю и саморегулированию, однако случайный сбой в процессе коммуникации, в структуре дискурса, страшен именно тем, что он не поддается ни контролю, ни регулированию, ни даже прогнозированию. То есть мы не всегда можем сказать, какой именно элемент может «дать осечку» и стать причиной разрушения дискурса.

Война, порожденная дискурсом – это всего лишь яркий пример. Важным оказывается то, что дискурс, рассматриваемый как часть коммуникации, приобретает новые интересные свойства. Он предстает уже

не только как репрезентация определенных механизмов языка, не только как особый стиль, не только как прибежище властных отношений, но и как текстовое явление. Здесь нам нужно вернуться к рассуждениям о понятиях текст, нарратив и дискурс. Именно в процессе коммуникации дискурс раскрывает основные свои возможности (наверное, именно поэтому понимание дискурса как коммуникативного феномена сегодня наиболее актуально и продуктивно).

Итак, три рассматриваемых нами понятия (текст, нарратив и дискурс) неразрывно связаны и являются проявлениями языка как такового, разными его ипостасями, которые могут друг в друга переходить в зависимости от социальных условий. В той ипостаси, где дискурс – структура, большая или меньшая предложения, он родственен тексту (ризомен, самодостаточен, индивидуален, но не субъектен). Коммуникация, включающая в себя контекст (ситуацию, мысли и мотивы участников коммуникации, даже состояние канала связи), раскрывает дискурс с точки зрения структуры, всегда имеющей жесткие правила функционирования, а также адресата и адресанта, то есть как нарратива определенного типа.

Текст безличностен и бессубъектен. Для его развертывания, наращивания не нужны адресат и адресант, может быть достаточно человека как передаточного средства. Текст метакоммуникативен. В нем не может быть ошибки, потому что нет критерия его правильности. У текста нет ни начала, ни конца, ни центра, он ризомен. Текст «растет» на базе чего угодно, может репрезентировать что угодно.

В отличие от текста, у нарратива и дискурса есть более или менее жесткие правила функционирования. Наличие правил подразумевает, что есть критерии оценки, и что вследствие их нарушения может возникнуть ошибка. Нарратив и дискурс отличаются от текста также тем, что у них есть адресный посыл. Мы говорили о том, что не всегда можно определить их источник (отправителя), но вот получатель известен почти всегда (он может быть утерян, но изначально он всегда есть). В нарративе адресный посыл

явный, дискурс же может быть похож на открытку (Деррида): в поисках пристанища он может обращаться ко всем. Но когда дискурс находит то «Я», в котором он может поселиться, он становится абсолютно личностным, индивидуальным, субъектным.

Дискурс по своей внутренней структуре, как и текст, ризомен. В этом залог его свободы и изменчивости. Именно своей ризомностью дискурс проявляет свою текстуальность. Но в противовес внутренней ризомности у дискурса есть четкая граница, которая ощущается (иногда интуитивно, но ясно). И благодаря своей о-граниченности, способности подчиняться правилам и функционировать как жесткая структура дискурс может стать частью нарратива. Дискурс, как говорил Лиотар, – «легитимация малого порядка». Дискурс становится частью нарратива в том случае, если хочет легитимироваться, если претендует на «окончательное закрепление» в сознании и на создание на его базе определенной системы (разной степени тотальности), то есть стать «легитимацией большого порядка». Как текст дискурс не вступает в конкуренцию, «конкурентоспособным» он становится, став частью нарратива.

Таким образом, можно сделать вывод: дискурс двусторонен («двуликий Янус»), он обладает ризомно-линейной природой. Одна его сторона обращена к нарративу, другая – к тексту.

В коммуникации дискурс выступает как текст. Однако текст в чистом виде не может быть ошибочен и не может порождать ошибку, дискурс же, будучи адресной структурой, может дать сбой. Может случиться то, что мы называем «ошиблись номером» – дискурс как сообщение может быть отправлен не тому адресату. Тогда текст сообщения приходит не туда, а это значит, что сообщение-текст вклинивается в другой дискурс, взламывает его или создает новый. В получившемся дискурсе этот текст будет функционировать по другим правилам.

Мы говорим «дискурс». Но ведь в нашем сознании (так же как и в социальной реальности) различные дискурсы сосуществуют друг с другом,

переплетаются. Граница дискурса обнаруживается именно при нарушении, при сбое, а при нормальном функционировании системы дискурсы создают сеть, переплетаются, объединяются в нарративы – и, по сути, создают текст.

Таким образом, пространство развертывания социальности языка может быть найдено в рассмотрении взаимоперехода таких явлений как текст, нарратив и дискурс. Можно сказать, что три этих понятия используются для описания языковых феноменов, базируются на одном и том же языковом материале. Однако они отличаются друг от друга способами организации, а также тем, что при их сопоставлении можно выделить в них различную концентрацию социальности, причем по разным параметрам. Если мы говорим о жесткости правил, то наиболее жесткие правила – у нарратива, потом – у дискурса, потом – у текста (их отсутствие). Если мы говорим о субъектности, то она больше проявляется в дискурсе, меньше – в нарративе, еще меньше – в тексте. Но по возможности «поймать» социальное во внутренней структуре наиболее перспективным нам представляется дискурс, хотя вполне возможно, что это всего лишь дань философской моде...

*Хаёрова Ю.Г.*

### **КАРТИННОСТЬ МИРА: ХУДОЖЕСТВЕННАЯ СОБЫТИЙНОСТЬ ИСКУССТВА КАК ФОРМА ОРГАНИЗАЦИИ ЖИЗНЕННОГО ПРОСТРАНСТВА И ВРЕМЕНИ ЧЕЛОВЕКА**

Предмет нашего исследования - искусство как особая форма организации жизненного пространства и времени человека и художественное событие в его пространственно-временном аспекте.

Художественное событие – это разворачивание подлинного бытия произведения, со-бытие автора, произведения и реципиента в душе

реципиента, которое есть нефизическое место. Такое событие есть единение и творческое, рецептивное усилие участников события, «попадание», «впадение» в художественное бытие как неделимое качественное состояние жизни, единичный опыт художественного переживания, когда пространства-времени всех сторон художественного процесса совмещаются в одно целое, в со-бытие – то, что можно назвать «живой жизнью».

Нечто сбывается в художественном произведении (бытийствует). Собственно, ведь и наша жизнь – это художественное событие-произведение, где человек одновременно сам творец, сам материал и сам результат творения; это оформление себя (самотворчество, «автопоэзис» словами Ж. Делеза). Э. Фромм указывал, что «сама жизнь есть искусство», и в «искусстве жить человек одновременно художник и модель, скульптор и мрамор, врач и пациент»<sup>1</sup>. Уметь жить значит уметь творить себя, свою жизнь<sup>2</sup>, жить живой жизнью.

«Живая жизнь», по высказыванию В. Вересаева, «есть нечто до того прямое и простое, до того прямо на нас смотрящее, что именно из-за этой-то прямоты и ясности и невозможно поверить, чтобы это было именно то самое, чего мы всю жизнь с таким трудом ищем»<sup>3</sup>. Это может значить, что жизнь не всегда способна быть «живой», и человеку может не хватать жизненности.

Ж. Делез находил «жизненную жизнь» в искусстве, замечая, что только оно «преуспевает вполне в том, о чем жизнь знает только по черновому наброску»; оно раскрывает «смутные воспоминания», выявляет скрытую сущность мира; «искусство, поскольку оно манифестирует сущности, единственно способно дать нам то, что мы напрасно ищем в жизни»,<sup>4</sup> и

---

<sup>1</sup> Фромм Э. Психоанализ и этика. – М.: Республика, 1993. – С. 31-32.

<sup>2</sup> Тогда что означает призыв «жить красиво»?

<sup>3</sup> Вересаев В. Живая жизнь: О Достоевском и Л.Толстом: Аполлон и Дионис (о Ницше). – М.: Политиздат, 1991. – 336 с.: портр.; с. 58.

<sup>4</sup> Делез Ж. Марсель Пруст и знаки. – СПб., 1999: «АЛЕТЕЙЯ», 187 с. Пер. с фр. Е.Г.Соколов. - С. 82; с. 67.

только при помощи искусства человек способен обрести свое подлинное место – «отечество», «родину». Искусство не мыслит, как наука и философия, но позволяет мыслить, помогает родиться мысли (ср. майевтика). Искусство, выявляя сущности, выводит к лицу человека «мир различий».

Действительно, художественное пространство не однородно и не плоско, оно многомерно и разнородно: бывает не везде, а собирается в определенных выделенных местах, следовательно, устанавливаются разные степени человечности, жизненности, – так многомерен и неоднороден сам человек. Выявляя различия, искусство полагает мир, пространство и время разнородными и разнокачественными – иначе нечего и неинтересно было бы изображать – и потому каждый момент в пространстве-времени представляется уникальным, живым, живописным. Художественно освоенная картина мира видит мир не мертвым, не ставшим, как наука, а живым – потому искусство живописует. Итак, мы в жизни ищем живую жизнь, но не находим ее там, а открываем в искусстве. Жизнь дает только «черновик», а искусство пишет «беловик».

Именно поэтому произведение искусства оставляет у зрителя «впечатление не просто сгущенного бытия, а открытия»<sup>1</sup>, чего-то «сверх», не сводящегося только к бытию для себя. По мысли П. Флоренского, опредмеченное искусством чувство жизни дается зрителю как «откровение подлинно иной реальности, которую, раз узнав от художника, мы далее знаем уже сами по себе, ибо видим ее теперь уже своими глазами»<sup>2</sup>. Отсюда можно сделать вывод о наличии сакрального модуса художественного

---

<sup>1</sup> Кривцун О.А. Художник на сцене воображаемого // Человек - 4/2005, с. 59-70; с. 59.

<sup>2</sup> Флоренский П.А., священник. Анализ пространственности <и временности> в художественно-изобразительных произведениях / Статьи и исследования по истории и философии искусства и археологии / Сост. игумена Андроника (А.С. Трубачева); ред. игумен Андроник (А.С. Трубачев). – М.: Мысль, 2000. – 446, [1] с., 1 л. портр., 1 л. ил. – (Филос. наследие); с. 120.

произведения, а значит и художественного пространства и времени, выходящих в вечность и бесконечность.

То, что почувствовал и понял здесь и сейчас, невозможно было и будет точно так же почувствовать и понять в другом «здесь и сейчас». Это подтверждает *сакральность места и момента* в художественном освоении мира, потому и создаются музеи («храмы искусства»), совершаются паломничества к памятникам и т.п. Можно и потерять, упустить эти моменты, особые «здесь и сейчас»: не прочел в детстве-юности «Ассоль», «Остров сокровищ»... и – будто не было частички юности; никогда не прочтешь их так, как прочел бы тогда, не почувствуешь так, как требуют того детство и юность. Читая в разные годы одну и ту же книгу, мы читаем словно разные произведения, как будто оно растет, живет вместе с нами.

Сакральность художественного времени можно увидеть и у автора – через проблему вдохновения. Вдохновение – из области неожиданного, чудесного; это «вдруг»-событие – его нужно ждать, но оно может не прийти.

Отметим также еще один из смыслов художественной картины – она может быть истолкована как карта, схема пространства значимых мест (сакральных мест, ценностей и смыслов), при помощи которой человек может путешествовать по миру. Картина мира – это карта мира для человека, у нее особый смысл и предназначение.

Как проявляется «неделимое качественное состояние жизни» средствами художественно-эстетического пространства и времени? Почему именно здесь возможна «живая жизнь»? Образы действительности мы воспринимаем нашим анализирующим (теоретическим расчленяющим) сознанием, и потому не видим их как целое. Для искусства же свойственно образное мышление – по законам души, через сердце (а не через ум), из середины, из центра, потому что только из сердца, с любовью мы можем увидеть мир как конкретную живую совокупность, как целое, а не как часть. Именно в художественном восприятии появляется возможность увидеть и

познать сущность (душу) предметов, людей, мира, увидеть их выделенно, лично, «лицом к лицу», как живое в его личности.

Так как пространство-время искусства имеют основание в пространстве-времени души, законы хронологии и топологии здесь не действуют, обычная пространственно-временная логика может не работать. У души нет особого места – человек чувствует и мыслит исключительно сам и всем своим существом, как целое. В этом смысле душа – это утопия.

Искусство защищает человека от бесконечности-бездны и вечности-забвения, делает окружающую человека среду миром, соразмерным человеку, к человеку обращенным. Художественное произведение, по крайней мере классическое, всегда в пространственных рамках: во внешних – на постаменте, в оправе, в раме, на сцене...; и во внутренних – есть место действия или что-то, что позволяет о нем догадаться.

Существуют и временные рамки: внешние – произведение «современно» человеку как таковому (оно будет существовать, пока будет человек, способный понять, увидеть, оценить, хотя бы заглядеться на него). Такая «современность» успокаивает – есть что-то, что будет всегда с человеком. Внутренние временные рамки – это время действия, которое существует даже в формах «неподвижных» - в скульптуре, живописи и т.д. – можно почувствовать течение, ритм времени и здесь.

Время художественного произведения можно назвать «квазивременной структурой» (Р. Ингарден, А. Лосев). Время здесь не течет постоянно и независимо от человека, а открывается человеку только в акте живого события реципиента и художественного произведения. Такая квазивременность отражает свойство постоянной современности произведения читателю<sup>1</sup>.

Конечно, не стоит забывать о контексте и подтексте, которые выводят в измерение бесконечного и вечного, но это уже другие бесконечность и вечность, существующие по законам души (сущности).

---

<sup>1</sup> Квазивременность может означать также, что художественное время имеет псевдореальную природу.



Как же происходит организация пространства и времени в искусстве, оставляющая место бесконечности и вечности? П.А. Флоренский и М. Хайдеггер высказывают мысль о том, что художественное произведение – это одна из форм организации пространства, собирания из разнообразных материалов, из массы – целого, тела. Так, П.А. Флоренский отмечал, что вся культура может быть истолкована как «деятельность организации пространства. В одном случае, это – пространство наших жизненных отношений, и тогда соответственная деятельность называется техникой. В других случаях, это пространство есть пространство мыслимое, мысленная модель действительности, а действительность его организации называется наукою и философией. Наконец, третий разряд случаев лежит между первыми двумя. Пространство или пространства его наглядны, как пространства техники, и не допускают жизненного вмешательства – как пространства науки и философии. Организация таких пространств называется искусством»<sup>1</sup>.

Хайдеггер же определял художественное произведение как формотворчество, которое «совершается путем ограничения как от- и разграничивания. В игру при этом вступает пространство. Оно заполняется скульптурным образом, запечатляется как закрытый, прорванный и пустой объем»<sup>2</sup>. Итак, художественное пространство замкнуто, а значит и целостно, завершено, «прорвано» и пусто, неестественно, ведь «природа не терпит пустоты».

Отграничивая и разграничивая, человек изолирует, сужает видимое пространство, заставляет<sup>3</sup> вещами – делает «невидимым», оформляет, заполняет, воплощает – для себя, оставляя себе место. Вот почему Ж. Делез

---

<sup>1</sup> Флоренский П.А. Анализ пространственности <и временности> в художественно-изобразительных произведениях, с. 112.

<sup>2</sup> Хайдеггер М. Искусство и пространство / Время и бытие: статьи и выступления: Пер. с нем. – М.: Республика, 1993. – 447 с. – (Мыслители XX века.); с. 312-316 Там же, 313.

<sup>3</sup> Вещами заставить (в переносном смысле) пространство – покорить пространство.

считал, что Сократ как человек, более близкий к искусству, чем к философии, мог говорить с полным основанием: «Я – взрыв, принуждение и насилие более, чем добрая воля»<sup>1</sup>. Итак, в культуре человек не просто живет в пространстве и времени, а совершает насилие над ними, превращает их в объекты и средство, формует, подчиняет себе, преобразовывает. Именно преобразовывает, а не преодолевает.

Так М. Хайдеггер делает акцент на том, что искусство – это «вовсе не овладение пространством», «не противоборство с пространством», а «телесное воплощение мест, которые, открывая каждый раз свою область и храня ее, собирают вокруг себя свободный простор, дающий вещам осуществляться в нем и человеку обитать среди вещей». «Простор несет с собой свободу, открытость для человеческого поселения и обитания», «простор есть высвобождение мест»<sup>2</sup>.

Пустота есть не пустое место, а свободный простор; место «для», а не место «от» и «без» чего-либо. Пустота в художественном произведении – это, словами М. Хайдеггера, «не отсутствие, а про-изведение»<sup>3</sup>. Искусство, концентрируя и создавая пустоту, создает тем самым про-изведение, выводит к явленности, к присутствию, толкает к реализации, приводит в соответствие с сущностью. Если природа не терпит пустоты, то для человека пустота предстает плодотворной структурой. В искусстве пустота упорядочивает, выстраивает пространство и время, делает их фактурными, почти видимыми-слышимыми (перспектива, паузы в музыке). Пустота, таким образом, является художественным приемом.

В произведении искусства, так как в нем есть простор, осуществляется вмещение, даются места в двояком смысле допущения и устройства. Искусство допускает вещи в человеческий мир, являет их включенность в мир и связи с другими вещами и человеком, в то же время показывая их

---

<sup>1</sup> Делез Ж. Марсель Пруст и знаки, с. 129.

<sup>2</sup> Хайдеггер М. Искусство и пространство - с. 314-315.

<sup>3</sup> Хайдеггер М. Искусство и пространство - с. 315.

обособленность и уникальность. Организация вещей направлена на человека: чтобы было удобно, полезно, красиво, заставляло задуматься. Так, если научная картина мира «расставляет» - «связывает» вещи максимально безотносительно к человеку, а философия стремится постичь мир «как он есть» с человеком или без него, то искусство осознанно ставит в центр человека. Потому именно искусство дает человеку возможность обитать *среди* вещей, а не *наряду* с ними. Искусство как культурное, «искусственное» в противовес природному несет в себе человеческое, запечатлевая его. Следовательно, искусство оперирует категориями неприродного, человеческого пространства и времени, именно оно способно явить их в *художественной картине мира*.

Почему именно человек ставится в фокус художественной картины мира? Человек обитает среди вещей, он с ними соприкасается, учитывает их; можно сказать, что места-пространства вещей включаются как особый элемент в место-пространство человека. Кто еще кроме человека мог бы все это вместить? Кто еще несет в себе измерение вечности и бесконечности, несет в себе бытие? Хотя собирать вещи может не только вечность-бесконечность, но и смерть-пустота: «смерть все к рукам приберет», «свято место пусто не бывает» и т.п. Но по сути она их не собирает, а уничтожает – собирает в ничто.

Собирает ли картину пустота в искусстве? С одной стороны, собирает! Например, зеркала вместо портретов, молчание вместо музыки, «Черный квадрат» К. Малевича. И, с другой стороны, школьное требование на уроках рисования не оставлять на бумаге незакрашенных мест мешает поверить в способность пустоты собрать картину. Может быть, картину собирают места, что не противоречит мысли М. Хайдеггера, а пустота только дает простор месту? Так, П.А. Флоренский определяет прямую перспективу как прием, по сути, нигилистический: ее дело – «не давать глазу покоиться созерцанием ни на одной вещи, но всегда идти мимо каждой из них в беспредельность пустоты, где постепенно уничтожаются все конкретные зрительные образы и

всякое нечто испаряется в ничто»; это подобно «жадности, побуждающей пренебрегать всем, что есть налицо, ради чего-то другого, а это другое – опять бросать ради третьего и т.д. Это вечное томление духа, падающего в пустоте»<sup>1</sup>.

Итак, искусство должно изображать не мертвую пустоту (закон перспективы), а живое место. Пустота – бесконечна и бесчеловечна, необустроена, пропасть, душа человека в таких условиях не может найти себе места («мятущаяся душа»). Человеку же обязательно нужно место – конечное, ограниченное, обжитое, заполненное – должна быть внутренность, интерьер. Вероятно, созерцание пространства и времени – дело науки и философии, а художественная картина мира работает с конкретными, уникальными местами в определенные временные отрезки, с особыми, уникальными «здесь и сейчас» – с хронотопами (Бахтин).

С нашей точки зрения, любая картинность имеет своим источником искусство. Картина, как замечал М. Хайдеггер, модерновое образование. В новое время весь *мир становится картиной*, а составляет картину мира человек. В то же время и художественное произведение становится выражением жизни человека<sup>2</sup>. Что это значит?

Картина мира – это целостный пространственно-временной образ мира. «Картинность» указывает на факт невозможности исключительно рационального постижения мира: вместо «рацио» в «картине мира» – образы, метафоры – продукты образного мышления (эстетические категории). Если результатом рационального постижения мира является теория *строения*, *схема* мира (чувствуется некоторая механистичность), то результатом образного (эстетического, художественного, иррационального) постижения мира – именно «*картина* мира».

---

<sup>1</sup> Флоренский П.А. Анализ пространственности <и временности> в художественно-изобразительных произведениях, с. 155.

<sup>2</sup> См. об этом: Хайдеггер М. Время картины мира / Время и бытие: статьи и выступления - с. 41.

Представление мира картиной предполагает, что человек ставит себя окончательно на место бога, мысля себя как абсолютного творца мира. Мир ставится в зависимость от человека,<sup>1</sup> он пред-стоит перед человеком – как картина мира перед художником. Хотя, заметим, и художник пред-стоит перед своим творением, несет ответ(ственность) за прирученную им часть материи. Поэтому можно говорить об обратимости картины: изображенное тоже может «смотреть» на зрителя с картины.

Ставя себя в центр мира, человек оказывается точкой отсчета для мира, мерой для мира. Становится возможным соизмерение мира и человека. Мир представляется объектом целенаправленных действий, опытов, попыток. Однако измеряет человек мир своей, человеческой мерой. Отсюда следует, что неизмеримое мерой человека не войдет и не входит в картину мира, а изображается на ней сам человек: *картина мира = картина человека* (или: картина мира = картина культуры). Поэтому любое произведение культуры (человека) и есть выражение жизни человека - будь то представление мира (научная, философская или художественная картина), или техническое «произведение», или сам человек как результат развития и саморазвития.

В этом смысле научная картина мира, на наш взгляд, явилась логическим следствием эволюции художественной картины, перенесением ее методов и способов постижения действительности в сферу, которую принято называть научной. Модели, графики, диаграммы, карты – все это может быть остатком, результатом изгнания из науки всех ярких живописных, живых черт, присущих искусству как особому способу организации пространства. Потому наука и ее мир «мертвы». Однако возможно проследить, как понятийный аппарат сферы искусства преломляется в науке: ученый – «творец», теорию «создают» (на то она и вид картины), работа ученого носит «творческий» характер и т.д.

---

<sup>1</sup> В науке, промышленности человек относится к миру как субъект к объекту, но сначала это отношение появляется в искусстве.

Человек, представляя в картине мир перед собой, не принимает его как он есть, но противопоставляет себе мир как враждебный, соотносит с собой, заставляя мир войти в это отношение. Хайдеггер продолжает мысль: «Где такое происходит, там человек составляет себе картину сущего. Составляя себе такую картину, однако, человек и самого себя выводит на сцену, на которой сущее должно впредь представлять, показывать себя, то есть быть картиной»<sup>1</sup>.

Собственно, речь здесь идет уже не о картине как рисунке-плане, а о представлении как театральном действе<sup>2</sup>, процессе, а значит – об истории мира и человека, где человек, находясь на сцене, являет собой актера и зрителя одновременно. Картинность мира тогда предполагает театральность жизненного пространства и времени (Шекспир: «Весь мир – театр, и люди в нем актеры»). Тогда можно задуматься над верностью мысли Хайдеггера, является ли картина мира нововременным феноменом. Может быть, картинность была всегда, в разные эпохи по-разному: и в античности (сцена, театр), в средневековье (архитектура), в постмодерне (текст как ткань).

Относясь к миру художественно, как к картине, замечает Хайдеггер, человек определил свою позицию, свое положение к этой картине; тем самым появляется понятие-феномен *статуса человека*. Продолжим мысль, определилась точка зрения человека, то есть топос, место, с которого человек взирает на мир. Это указывает на тот факт, что художника, как любого человека, обязывают «знать» свое место в пространстве и во времени (быть современным эпохе), иметь мировоззрение, точку зрения.

Итак, у человека появляется статус человека, особая позиция. Такое внимание к человеку, как считает Хайдеггер, приводит к восхождению гуманизма. Представление мира картиной, «когда сущее в целом

---

<sup>1</sup> Хайдеггер М. Время картины мира - с. 50.

<sup>2</sup> Тогда что можно сказать о «философском представлении»?

интерпретируется и оценивается от человека и по человеку» - это и есть гуманизм<sup>1</sup>.

По этому пункту можно поспорить с Хайдеггером. Человек нового времени, представляя картину мира, не видит там себя; как пример – требование объективности познания ученого; ученый не имеет права стареть, болеть, быть счастливым – то есть, не имеет права быть живым человеком – тогда он перестает быть ученым, считается в новое время; он теряет свою мировоззренческую позицию (значит, созерцательную и целенаправленно-деятельную позицию тоже). Есть ли здесь гуманизм?

Нам кажется, гуманизм коренится в отношении с миром, которое невозможно в отношении человека к картине, но мыслимо в художественном событии. Это соседские, со-бытийные отношения мира и человека, естественные, а не «картинные» и не «театральные»: человек не встает в позу, не смотрит на мир «свысока». Такое сосуществование может указывать на частичное пересечение пространственно-временных структур мира и человека: человек в мире, но не сводится к миру; мир – человеческий продукт, но к человеку не сводится; и мир и человек не могут сосуществовать друг без друга, нуждаются друг в друге (появляется возможность гармонии). Выходит, художественное событие, хотя и нуждается в картине как в точке опоры для художественного восприятия, само не обязательно «картинно». Так, невозможно определить точку отсчета, конкретное место человека в едином континууме эстетического переживания.

«Искусство вечно», оно над временем, но и само делает изображенное вечным. Тогда искусство через художественное время и пространство являет вечность и бесконечность. В искусстве - особая вечность. Художественное произведение всегда «страстно», внутри него – событие, становление смысла, жизнь; оно запечатлевает жизнь, утверждая ее (не умертвляя!) и тем самым делая вечной. Ж. Делез пишет: «Художественная сущность открывает нам

---

<sup>1</sup> Хайдеггер М. Время картины мира, с. 51.

первичное время ... «сложное» время сущности как таковой, оно тождественно вечности. Так, когда мы говорим об «обретенном» времени произведения искусства, речь идет о первичном времени, которое противопоставляется времени развернутому и разворачивающемуся, то есть последовательно проходящему времени»<sup>1</sup> - времени хронологическому, которое утрачивается. В искусстве отражено «локализованное время», «кусочек времени в чистом виде»<sup>2</sup>. Таким образом, искусство – это своеобразная кладовая «обретенного времени», склад человеческого, склад ценностей, «побед над временем», так как ценности искусства остаются ценными несмотря и вопреки течению времени и людским смертям. Художники же – это своего рода собиратели, коллекционеры запечатленного человеческого жизненного пространства и времени.

Человек - существо временное и пространственно ограниченное, преходящее, неуловимое. И как таковое, он не может обрести опоры в себе самом – человеку нужна вечность, чтобы ощутить свою онтологичность, свое бытие. Искусство в «обретенном времени» дает такую вечность, которая может стать онтологическим основанием человека, несмотря на то, что *определенного* места искусство все же дать не может.

Искусство способно как врач лечить, но не так, как лечит время. Время лечит невниманием, забывчивостью, искусство же - прививанием, обращением внимания на жизнь. Искусство собирает человеческие чувства; это - переживание и сопереживание жизни. Человеческие чувства здесь проживаются легче, чем в жизни – и нереальны, и реальны одновременно: человек сам переживает, но не свою жизнь; в действительности, но не в реальности<sup>3</sup>. В искусстве через акт катарсиса делается прививка, и результат духовного опыта обретается, откладывается на жизнь.

---

<sup>1</sup> Делез Ж. Марсель Пруст и знаки. С.89-90.

<sup>2</sup> Делез Ж. Марсель Пруст и знаки. С. 88.

<sup>3</sup> Об искусстве, в этом смысле, можно говорить как о виртуальной реальности.



У художника существуют «...способности на протяжении многочисленных сеансов организовывать свои ощущения, удерживая исходное состояние духа»<sup>1</sup>. Заметим, что в такой реконструкции первоначального чувства художник *«стопорит»* себя, свои чувства – *восстанавливает время*, попадая в мифологическую ситуацию цикличности, возвращения, переживания минувшего, которому художник не позволяет закончиться. Художник поэтому должен быть способен к самоограничению. Хотя творчество может сделать человека необузданным, безграничным, а может подавить, оторвать от реальной жизни, излишне ограничить.

Материал сопротивляется моментальной передаче информации, поэтому можно констатировать наличие в творчестве определенного «временения». Таким образом, любое из искусств преодолевает тот или иной материал – организуя пространство и обретая время – создавая художественный хронотоп: хронос откладывается (в прямом и переносном смысле) в топосе<sup>2</sup>. Это может указывать не только на цикличность и мифологичность художественного времени, но и на то, что время умерщвляется в произведении искусства («промедление грозит смертью»). Потому говорить об искусстве только как о «живой жизни» не совсем верно. Искусство – это в некотором смысле и «мертвая жизнь» (формы Аполлона, по Ницше, мертвы).

Обнаруживается безжизненность искусства. Мы говорим, что художественная картина мира дает всеобщее и целостное переживание жизни, живую жизнь. Однако переживание, по сути – это дубликат и тогда, может быть, это не «живая жизнь»? Может быть, художник и философ убегают от действительной, живой жизни, боятся ее? Убегают в виртуальную, ирреальную действительность, неживую, нежизненную, где не

---

<sup>1</sup> Кривцун О.А. Художник на сцене воображаемого, с. 62.

<sup>2</sup> Таким образом утверждается первичность и преимущество пространства перед временем. Справедливо поднимается вопрос: есть ли вообще время в картине мира, ведь картина – это пространственное явление?

живут, а что-то иное делают – ведь там невозможно жить постоянно, а только мгновениями?

А. Белый писал, что искусство выступает «не эмблемой «видимого» мира, порождением творческой грезы – «иллюзией иллюзий», а эстетической объективацией, вечной действительностью»<sup>1</sup>. Конечно, можно возразить: в искусстве всегда имеется привкус иллюзии, обмана – недостаточности истины, однако это означает, что есть место стремлению к высшему, к истине. В этом смысле мертвость иллюзии *направляет к «живой жизни»* – нужно только разглядеть истину за обманом, жизнь за искусством. Но мы можем попасться в сети художественного обмана.

Произведение может захватить нас – наш разум, ум, душу, сердце, и тогда мы окажемся в рамках этого произведения, в его хронотопе («где», «когда», «что» и «как» произведения станут и нашими «где», «когда», «что» и «как»). Но тогда будем ли это мы жить или нами будет жить произведение? Нам не остается места! Поэтому художественный хронотоп должен быть средством, а не целью, помогать попасть в вечность – как «трамплин» для перехода в гиперреальность (так же действует и откровение, «открывая» доступ к богу). Сам же хронотоп дать вечность не способен.

Художественный хронотоп заставляет человека забыть собственное пространство и время<sup>2</sup>, но как сказал бы Делез – чтобы оказаться в вечности, увидеть сущность вещей, мира. Если же этого не произошло, и сам художественный хронотоп был принят за «вечный смысл», за истину, то происходит подмена гиперреальности художественной псевдореальностью. Пример – толкиенисты. Однако если человек забывает себя, значит, его позиция по отношению к художественному произведению оказывается несущественной. Работает ли в этом случае понятие картины в художественном событии?

---

<sup>1</sup> Белый А. Символизм как миропонимание / М.: Республика, 1994, с. 34.

<sup>2</sup> Так мы забываемся, например, читая интересную книгу.

Не случайно картина, парадигма представления мира нового времени, постмодерн уже не устраивает, здесь полагается другое восприятие мира, пространства и времени. В постмодерне, как пишет Р. Барт, «всякий текст вечно пишется *здесь и сейчас*»<sup>1</sup>. Текст существует только в моменты его восприятия, его время – исключительно в настоящем. Значит, текст - всегда в настоящем, современен читателю, а не своей эпохе, не автору. Читателей же много, у каждого своё «здесь и сейчас», своя точка зрения. Все они признаются равноправными в претензиях на истинность, и потому ни одна из них ею не обладает. Вследствие этого, как нам кажется, исчезает и картина мира. Скорее, следует говорить о «карточках» или «открытках» мира (да и есть ли там мир?). Однако, на наш взгляд, «картинность» мира все же остается.

Текст оказывается нелинейным, многомерным пространством, сотканным из смыслов-цитат, «отсылающих к тысячам культурных источников»<sup>2</sup>. Текст подменяет произведение и уже не про-изводит смыслы, а оперирует теми, что есть (словно игра в кубики). Но если не сбывается произведение, делается невозможным и выход к живой жизни. Поэтому, в конце концов, оказывается, что «*жизнь лишь подражает книге*, а книга сама соткана из знаков, сама подражает чему-то уже забытому, и так до бесконечности»<sup>3</sup>. Текст не принадлежит автору, нет одного верного смысла текста, окончательного значения, отсюда – бесконечность смыслов текста, текст не «застопорен», письмо не замкнуто<sup>4</sup>.

Если в новое время в центре картины мира стоял автор, то в постмодерне главной фигурой становится читатель. Это может означать, что источник жизни художественного произведения перемещается из

---

<sup>1</sup> Барт Р. Смерть автора/ Избранные работы: Семиотика. Поэтика: Пер. с фр. / Сост., общ. ред. и вступит. ст. Г.К.Косикова, - М.: «Прогресс», «Универс», 1994 – 616 с.; с. 387.

<sup>2</sup> Барт Р. Смерть автора, с. 388.

<sup>3</sup> Барт Р. Смерть автора, с. 389.

<sup>4</sup> Ср. с модерном: ограниченность, «стопорение», замкнутость, цикличность.

пространства-времени автора, что было характерно для эпохи нового времени, в пространство-время реципиента. Читатель берет столько, сколько способен вынести из текста (своеобразное потребление) - только в этом проявляется его конечность во времени и в пространстве. Идеальный читатель (как идеальный потребитель) вечен и бесконечен; так, по Р. Барту, «читатель – это человек без истории, без биографии, без психологии»<sup>1</sup>. Потому искать онтологическую опору, вечное и бесконечное сквозь произведение, через контекст и подтекст для читателя уже не имеет смысла.

Читатель и не в состоянии представить все целостное многомерное пространство организации смыслов, которые изначально мыслились заложенными в произведение. Неизбежно происходит распад смыслов-мерностей в сознании обычного читателя на отдельные, не связанные между собой области. Поэтому «родина», о которой говорил Делез, не обретается (или это будет уже другая родина?), открытия-откровения не совершаются, человек не видит мир в его сути (может, нет сути, потому и откровений нет?).

Модерн, полагая картинность мира, четко устанавливал границу-дистанцию между зрителем, автором и произведением (субъектом и объектом). Нарушив дистанцию и войдя в поле произведения, зритель в постмодерне сам становится действующим персонажем: временные и пространственные координаты оказываются имманентны и художнику, и зрителю. В начале мы говорили, что художественное событие требует полного включения человека в свое пространство-время. Человек здесь существует как часть этих событий, со-бытийствует - сочувствие и сопереживание бытию (произведения) обязательно. Появляется вопрос: происходит ли в ситуации постмодерна художественное событие; может, именно в постмодерне оно и становится по-настоящему возможным? Должна ли быть дистанция между зрителем и произведением? Остаются ли актуальными понятия «искусство», «произведение», «творчество»? Вопросы остаются открытыми.

---

<sup>1</sup> Барт Р. Смерть автора, с. 390.

Итак, художественно осваивая мир в картине, искусство живописует, видит мир в красках жизни. Само свойство картинности представления мира необходимо предполагает наличие пред-стоящего, созерцающего картину мира человека. Однако, созерцая, человек впадает в художественное событие и становится единым целым с картиной мира, обретает живую жизнь. Можно сказать, что искусство в художественном событии вводит человека в жизненный мир, являя истинный гуманизм.

Художественное событие обладает качеством сакральности: он действует по законам мифа (цикличность, спациальность), по законам души (каждый момент уникален и неповторим), по законам откровения (дает выход в иное измерение). Поэтому в художественной картине мира обычная пространственно-временная логика, законы хронологии и топологии могут не работать.

Картина производит живое место, изображая мертвое, застывшее пространство и время. Художественное событие, используя «картинные» мертвые формы как средство, само уже не «картинно» - здесь действуют понятия вечности, бесконечности, жизненности, континуумности; субъект находится уже не перед миром как картиной, а в мире и с миром (соседски, со-бытийно). Жизненное пространство и время обретается человеком не в картине (в предмете), а в событии (в произведении, в процессе). Искусство, таким образом, само находясь в пределах жизни, способно указать «живую жизнь», открыть человеку его подлинное место, «родину», дать человеку место, организуя пространство и обретая время, выводит в про-изводящую вечность и бесконечность, способно дать в художественном событии онтологическое основание человеку – то, что мы, может быть напрасно, ищем в жизни как она нам дана, в жизни как таковой.

## **ИСКУССТВО В УСЛОВИЯХ «ДЕ-ДИФФЕРЕНЦИРОВАННОЙ» РЕАЛЬНОСТИ ПОСТМОДЕРНА**

Эпоха постмодерна, в которую вступило западноевропейское общество в последние несколько десятилетий XX века, настолько неожиданно трансформировала прежние установки и приоритеты за совсем небольшой период своего существования, что за бесчисленным нагромождением фактов становится подчас сложно разглядеть парадигмальные различия, делающие настоящую реальность антиподом породившего ее модерного времени. С первого взгляда, лишенного исторической бдительности, кажется, что сущность социального движения как продуцирование смыслов и воспроизводство человека остается прежней, меняется лишь фон общественной жизни и те процессы, что связывают ее формальный и содержательный аспекты. Но при более внимательном рассмотрении сложившейся ситуации обнаруживается система несомненных и принципиальных ее различий с модерном, уводящая к самым основаниям фундаментальных компонентов культуры в новоевропейском понимании как диалектического единства трех автономных сфер — теоретической (наука), этической (мораль) и эстетической (искусство), как формы трансцендирования и способа обретения смысла жизни, как высшего синтеза субъективного и объективного содержания разума.

Одной из несомненных показательных особенностей постмодерна является то его качество, в соответствии с которым в объектное поле социальных наук может быть включено абсолютно любое явление человеческой жизни, будь то вещь, слово, артефакт, «жест»<sup>1</sup> и т.д. Смыслом

---

<sup>1</sup> Здесь термин «жест» используется в том значении, которое вкладывал в него Бодрийяр, говоря о способе означивания того или иного фрагмента языка, придании ему социальной и коммерческой ценности. См.: Бодрийяр Ж. К критике политической экономии знака. — М., 2004. — С.112—122.

теоретической деятельности в условиях децентрализации на всех уровнях социального целого становится погружение в знаковую реальность распавшегося на «языковые частицы»<sup>1</sup> мира, своеобразная символическая игра с ней, «деконструкция» прежних приоритетов и ценностей. В контексте постсовременного теоретического дискурса вопрос о том, что же в новых условиях репрезентирует сущность художественного творчества и возможно ли вообще существование последнего, выглядит «современно», отсылая к тем понятиям и смысловым ориентирам, на обломках которых мыслители постмодерна создают свои теории. Тем не менее, именно этот вопрос нам бы хотелось сделать стержнем данной работы, поскольку поиск ответов на него проливает свет на сущность изменений, потрясших общество, и поскольку, несмотря на полную дискредитацию целым рядом явлений постмодерна искусства как такового, представляется, что величие этого прекраснейшего из человеческих творений будет воздействовать на умы и судьбы людей и после своего заката.

Разнообразие существующих концепций, так или иначе затрагивающих проблему исторической «новизны» постмодерна, можно, на наш взгляд, сгруппировать вокруг двух существенно различающихся позиций. Первая из них черпает идеи, позволяющие обрисовать облик нынешней эпохи, в сравнении ее принципов с доминирующими установками модерна, понимаемого чаще всего как аналог эпохи Нового времени. Замечая, что *modernus* — предельно объемное понятие, которое может характеризовать любую историческую эпоху по отношению к предшествующей, большинство теоретиков данного направления делают акцент на отождествлении его с конкретным состоянием общества в индустриальный период его развития,

---

<sup>1</sup> Термин Ж.Лиотара. См.: Лиотар Ж.Ф. Состояние постмодерна. — СПб., 1998. — С.10—13.

отводя постмодерну роль продолжателя, наследника и преемника современной культуры, ее закономерного следствия и ее неотъемлемой части<sup>1</sup>.

Так, находясь в русле намеченной исследовательской тенденции, З. Бауман формулирует пару оппозиционных понятий «законодательный разум» — «интерпретирующий разум», выражающих интеллектуальную основу общества в эпохи, соответственно, модерна и постмодерна<sup>2</sup>. При этом мысль исследователя ни на мгновение не отрекается от верности современным смысловым критериям, термин «постмодерн» Бауман чаще заменяет фразами «нынешняя растекающаяся, подвижная, разделенная, разобщенная и дерегулированная версия модернити»<sup>3</sup>, «новая модернити» и т.д. и утверждает, что «порожденный модернити роман с ясностью еще не окончен, он лишь изменил форму»<sup>4</sup>. В рамках данной традиции следует рассмотреть идеи Ю. Хабермаса с его знаменитым тезисом «модерн — незавершенный проект»<sup>5</sup>. Мысль о незаконченности современной культуры имеет место в контексте рассуждений об абстрактном, не закреплённом за конкретной эпохой представлении о «модерности», сформированном, по мнению автора, в XIX веке и породившем взгляд на модерн как на то, что «способствует спонтанно обновляющейся актуальности духа времени». Анализируя

---

<sup>1</sup> См., например: Бауман З. Философия и постмодернистская социология // Вопросы философии - №3. - 1993. - С.46-60; Бауман З. Индивидуализированное общество. - М., 2002; Серль Дж.Р. Перевернутое слово // Вопросы философии - №4. - 1992. - С.58-69; Бохеньский Ю. Духовная ситуация времени // Вопросы философии - №5. - 1993 - С.94-98; Козловский П. Современность постмодерна // Вопросы философии - №10. - 1995. - С.85-94; Козловски П. Культура постмодерна. - М., 1997; Хабермас Ю. Модерн - незавершенный проект // Вопросы философии. - №4. - 1992. - С.40-51.

<sup>2</sup> Более подробно см.: Бауман З. Философия и постмодернистская социология // Вопросы философии. - №3. - 1993. - С.46-60.

<sup>3</sup> Бауман З. Индивидуализированное общество. — М., 2002. — С.31.

<sup>4</sup> Там же: С. 88.

<sup>5</sup> См.: Хабермас Ю. Модерн — незавершенный проект // Вопросы философии. - №4. - 1992. - С.40-51.



современную культуру, Хабермас называет возникающие в ней тенденции сближения искусства с жизнью, стирания грани между искусством и «не-искусством», неудавшимися экспериментами. По мнению автора, констатировать приход постулатов постмодерна еще рано, поскольку искусством, несмотря на то, что оно принимает все более и более авангардный характер, по-прежнему правят классические эстетические критерии, провозглашенные Кантом<sup>1</sup>.

Вторая исследовательская позиция составляет значительный контраст первой. Ее сторонники<sup>2</sup> в той или иной степени склоняются к признанию новизны постмодерна не только по отношению к модерну Нового времени или модерну вообще, а, тем более, новизны продолжения, но новизны, настолько принципиально отличающейся от всего, когда-либо происшедшего в истории общества, что стараются оградить определения феноменов наступившей эпохи от прежних терминологических структур. Это направление, репрезентируемое трудами выдающихся выразителей нового общественного состояния, можно считать не просто попыткой социально-философского анализа, но неотъемлемой частью постмодерного дискурса, выражением духа «интерпретирующего разума». Так, согласно Ж.Ф. Лиотару, мы не можем говорить о какой-либо диахронической последовательности периодов, пытаясь привычным образом сопоставлять постсовременное состояние с другими историческими эпохами, поскольку, принимая возможность существования линейной хронологии как таковой, мы, тем самым, становимся апологетами модерна типа сознания, что в

---

<sup>1</sup> Исследовательская позиция, опирающаяся на идею противопоставления постмодерна модерну и признающая возможность существования первого лишь благодаря последнему и зачастую в рамках последнего, далеко не исчерпывается вышеперечисленными теориями. Но здесь и далее мы будем опираться преимущественно на работы вышеназванных авторов, ставшие классикой социально-философской мысли о постмодерне.

<sup>2</sup> К числу создателей данной научной точки зрения мы относим, прежде всего, М. Фуко, Р. Барта, Ж.Ф. Лиотара, Ж. Делеза, Ж. Деррида, Ж. Бодрийера.

отношении постмодерна не оправдано. Приставка «пост», используемая для выражения нового общественного состояния, по мысли Лиотара, обозначает завершение линейной хронологии и смену типа исторического движения, которое теперь уже нельзя мыслить как «движение типа come back, flash back, feed back, т.е. движение повторения», а можно лишь видеть в нем «некий "анна-процесс", процесс анализа, анамнезиса, аналогии и анаморфозы, который перерабатывает нечто "первозабываемое"»<sup>1</sup>.

Пытаясь разглядеть сущностное различие между первой исследовательской позицией, представленной концепциями З. Баумана, Ю. Хабермаса и целого ряда отечественных интерпретаторов постмодерна<sup>2</sup>, и второй, сформулированной, прежде всего, в работах французских мыслителей-постструктуралистов конца XX века, мы обнаруживаем, что их отличает не только подход к проблеме исторического обоснования постмодерных трансформаций, но и нечто более принципиальное. Речь идет о типе научного дискурса в целом. Если З. Бауман, противопоставляя законодательному разуму модерна интерпретирующий разум постмодерна, тем самым остается в рамках современной системы обозначений, современной методологии и, что важнее всего, современных смысловых приоритетов рациональности, то Ж.Ф. Лиотар, Ж. Делез, Ж. Деррида и другие мыслители второго направления выстраивают в своих текстах совершенно иную конструкцию бытия в соответствии с новой системой знаковых норм, новыми логическими акцентами и связями, лишая ее каких бы то ни было оценочных суждений<sup>3</sup>. Становится очевидно, что мысль о постсовременном

---

<sup>1</sup> Лиотар Ж.Ф. Заметка о смыслах «пост» // Иностранная литература. - №1. - 1994. - С.59.

<sup>2</sup> Имеются в виду следующие авторы: А.В. Гулыга, Д.И. Дубровский, И.П. Ильин, В.Л. Иноземцев, И.И. Кравченко, В.А. Кутырев, В.А. Подорога, М.А. Чешков, А.Е. Чучин-Русов.

<sup>3</sup> Отсутствие прямого выражения эстетической и этической позиции автора — немаловажная характерная черта «чистого» постмодерного мышления.

состоянии общества и культуры неоднородна не по своей идеологической направленности, а, скорее, по дискурсивной сущности. Выбирая современную «систему координат», исследователи тем самым становятся на путь сравнения постмодерна со всем многообразием проявлений уходящего модерна. Напротив, «чистый» постмодерный дискурс погружает в стихию принципиально новых смыслов и либо противопоставляет себя всей рациональной западноевропейской традиции, начавшейся с Платона, либо не противопоставляет ничему вообще, считая подобную процедуру диахронического плана гораздо менее значимой, чем выявление порожденных постмодерном связей, взятых в их синхроническом разрезе<sup>1</sup>. Таким образом, интерпретаторские интенции в отношении постсовременности несут на себе печать выбора, свершенного автором либо в пользу современных установок и принципов, несмотря на нетрадиционность самого объекта, либо в пользу чистого постмодерна с его культом структуры, парадокса, случайности, линейности, игры, «идиосинкразии»<sup>2</sup>, нейтральности этико-эстетических суждений.

Следует заметить, что подобный выбор является не только атрибутом интеллектуальных споров о постмодерне, он во многом определяет экзистенциальную ситуацию каждого индивида, живущего на рубеже XX—XXI веков в условиях ухода современной культуры на задний план общественного бытия и торжества иных форм искусственной репрезентации реальности, в которых человек как таковой занимает подчиненное положение, а на первый план выходят структуры, языки, правила и т.д. Хотелось бы подчеркнуть безжалостную противоречивость лишенной каких-

---

<sup>1</sup> Приоритет синхронии над диахронией в данном случае наследуется от Ф. де Соссюра.

<sup>2</sup> Термин С. Лэша, означающий применительно к культуре постмодерна своеобразное «смешение несмешиваемого». См.: Лэш С. Постмодернизм как культурная парадигма // Контексты современности / Хрестоматия / Сост. и общ. ред. С.А. Ерофеева. — Казань, 1995. — С.70—76.

либо точных исторических аналогов эпохи, разворачивающейся в настоящее время, в связи с тем выбором, который она ставит перед индивидуальным сознанием. «Принимать или не принимать», — данная проблема сама по себе не нова, более того, именно на ней основывалось большинство социальных конфликтов и идеологических разногласий, когда-либо будораживших процесс общественной эволюции. Но если ранее в диалектический конфликт преемственности вступали политические и экономические системы, религиозные практики, культурные парадигмы или художественно-эстетические стили, то теперь, в случае с модерном и постмодерном, речь идет о большем, а именно, о конфликте всей этой грандиозной системы, построенной на взаимодействии дифференцированных сфер политики, экономики, религии и культуры с чем-то принципиально Иным, целостного, обобщающего названия чему пока нет, но есть лишь попытки теоретического определения отдельных его черт и его значимости, попытки, результат которых, надо сказать, способен вызвать чувство ужаса — ведь речь идет о трансформациях незыблемых постулатов модерна — времени, пространства и человека. В данном контексте дилемма «принимать или не принимать» приобретает угрожающе-агрессивный оттенок, под ней скрывается вопрос выбора не только предпочтений в сфере социокультурных практик информационной эпохи (таких, например, как третируемые З. Бауманом «реалистические телевизионные шоу» или интерактивные «ток-шоу», виртуальные компьютерные игры или разросшаяся до неподконтрольного масштаба индустрия рекламы), стирающих представления об искусстве в современном понимании, не только принципов поведения, лишенных морально-этических установок прежней эпохи, порожденной и пропитанной христианским духом, не только стиля жизни в соответствии с принципами «идеологии потребления»<sup>1</sup> и т.д. Речь идет, прежде всего, о том, что вся эта

---

<sup>1</sup> Здесь и далее это понятие используется в соответствии с логическим объемом, вкладываемом в него Ж. Бодрийяром.

гигантская самоуправляемая «система»<sup>1</sup> «искусственного-2»<sup>2</sup> не оставляет место человеческому неприятию, ей, грубо говоря, нет до человеческого мнения никакого дела, ибо реальность нейтральных знаков, расположенных на прямой линии, бесконечная, то есть лишенная прошлого и будущего, горизонтальная, или не знающая «верха» и «низа», децентрализованная, не имеющая представлений о трансцендентности, об амбивалентности смылосодержащих конструкций, реальность «чистых сингулярностей»<sup>3</sup> ставит под угрозу человеческий фактор как таковой.

Поиск новых смысловых ориентиров, пришедших на смену современным и делающих существующие в настоящее время дискурсивные практики принципиально неоднородными, отсылает нас к «археологическому методу» М. Фуко, направленному на обнаружение возможностей возникновения и функционирования знаковых систем<sup>4</sup>. Если форма научного мышления, репрезентируемая в работах сторонников идеи «незавершенного модерна» (прежде всего, З. Баумана и Ю. Хабермаса) всецело продолжает традицию эпистемы, названной Фуко «современной», обнаруживая в постсовременной реальности пусть сильно трансформированные, но прежние сущностные категории, то ряд новых способов философствования, порывая с методологией, основывающейся на трансцендентности языка, жизни и труда, разделенности «слов» и «вещей» и господстве широко понимаемого принципа субъективности, выходят за ее пределы. Фуко не продолжает мысль о завершающем эволюцию современной эпистемы «конце человека» рассуждениями о том, как будет выглядеть теоретический дискурс новой эпохи. Тем не менее, неоднородность сложившейся ситуации наводит на

---

<sup>1</sup> Имеется в виду система в том значении, в котором употреблял этот термин Ю. Хабермас, противопоставляя его другому термину — «жизненный мир».

<sup>2</sup> Термин В.А. Кутырева. См.: Кутырев В.А. Пост-пред-гипер-контр-модернизм: концы и начала // Вопросы философии. - №5. - 1998. - С.138.

<sup>3</sup> Термин Ж. Делеза. См.: Делез Ж. Логика смысла. — М., 1998. — С.75—86.

<sup>4</sup> См.: Фуко М. Слова и вещи. Археология гуманитарных наук. — М., 1977.

мысль о рождении в рамках современной эпистемы иной формы мышления и языка.

Говоря о различии двух эпистем, сосуществующих в научном пространстве настоящего времени, мы отчасти продолжаем идею Ю. Хабермаса, писавшего о двух формах «прощания с модерном» — неоконсервативной и анархистской<sup>1</sup>. Намеченное выше различие характеризует и теория Ж. Деррида и его последователей, противопоставляющая понятия «логоцентризм» — «деконструкция». Ставя во главу угла разрушение свидетельств иерархичности и рациональной упорядоченности логоцентристского мышления, Ж. Деррида, Дж. Куллер, Дж.Р. Серль и ряд других ученых меняют направленность причинно-следственной связи. Их работы устремлены к доказательству того, что «следствие является причиной того, что причина становится причиной» и что «не причину, а следствие следует считать первоначалом»<sup>2</sup>. Таким образом, подвергается сомнению субъект-объектная структура и уверенность в трансцендентности ряда понятий, определяющие основу современной эпистемы и формируется эпистема, которую правомерно назвать «постсовременной» и которая все более и более завоевывает право первенства на научной арене постмодерна.

М. Фуко убедительно доказал, что развитие новоевропейской культуры представляло собой процесс постепенной дифференциации, начавшийся с тех пор, как ренессансное однородное пространство символов, вбирающее в себя Вселенную вместе с человеком и его познанием, неожиданно распалось на «слова» и «вещи» в классической эпистеме. Выражаясь метафорически, вслед за автором «Слов и вещей» модерную культуру можно назвать движением дробления общего на бесконечные «частные», расходящиеся от него наподобие концентрических кругов и сохраняющие непосредственную связь с центром, первоосновой, генерализующей идеей. Культурные

---

<sup>1</sup> Хабермас Ю. Философский дискурс о модерне. — М., 2003. — С.7—9.

<sup>2</sup> Серль Дж.Р. Перевернутое слово // Вопросы философии. - №4. - 1992. - С.60.

практики постсовременности, разрушая прежнюю организацию социокультурного пространства, предлагают взамен логику «энтропии культурной энергии»<sup>1</sup>, принцип «индефференциации структуры и ее потенциальной нейтрализации»<sup>2</sup>. Парадоксальной с точки зрения современного сознания, но во многом раскрывающей специфику нынешнего состояния, выглядит ясно проступающая тенденция избегания западными и некоторыми отечественными теоретиками словосочетания «искусство постмодерна», которое чаще всего заменяют высказываниями «ситуация речи»<sup>3</sup>, «высшая стадия капитала в его эстетизированной фазе»<sup>4</sup>, «художественная посткультура»<sup>5</sup> и т.д. Тем не менее, о «смерти искусства» говорят крайне редко и лишь радикально настроенные авторы. Так, М. Берг заявляет о «конце литературы», называя постмодерн «эпохой "конца стиля"», в которой невозможно ничего, кроме «цитаты» и «комментария»<sup>6</sup>. Вслед за ним Г.Л. Тульчинский сетует об исчезновении искусства, которое, по его мнению, оказалось погребено под разросшейся культурной средой. «Культура, переполненная культурой, озабоченная сама собой, языками самовыражения, выворачивающая саму себя, свои средства наружу и наизнанку»<sup>7</sup>, — восклицает автор.

Сложность задачи экспликации искусства настоящего времени сопряжена с целым рядом причин, прежде всего с тем, что пространство художественного творчества, составляющее в эпоху модерна автономную сферу, трансцендентную контексту социальной жизни, но в тоже время

---

<sup>1</sup> Маньковская Н.Б. Эстетика постмодернизма. — СПб., 2000. — С.65.

<sup>2</sup> Бодрийяр Ж. Соблазн. — М., 2000. — С.33.

<sup>3</sup> Термин Ж. Деррида.

<sup>4</sup> Высказывание принадлежит А. Крокеру и Д. Куку.

<sup>5</sup> Термин Н.Б. Маньковской. См.: Маньковская Н.Б. Эстетика постмодернизма. — СПб., 2000. — С.131—198.

<sup>6</sup> Берг М. Ипостаси Парамонова // Московские новости. - №33. - 1998. - С.22.

<sup>7</sup> Тульчинский Г.Л. Слово и тело постмодернизма. От феноменологии невменяемости к метафизике свободы // Вопросы философии. - №10. - 1999. - С.44.

проецирующее ее общие закономерности с помощью механизма легитимации, в условиях постсовременности теряет свой статус. Искусство «растворяется» в бескрайнем пространстве знаковой реальности, возводится в «абсолютную очевидность реального»<sup>1</sup>, утрачивая тем самым качество ирреальности или непознанности, о которой писал Фуко.

Используя терминологию С. Лэша, в отношении постмодернизации в целом можно констатировать процесс «де-дифференциации», связанный с несколькими аспектами, а именно:

1. с потерей автономности эстетической, этической и теоретической сфер культуры,
2. с прекращением разделения культурного и социального за счет размывания границ между популярной и высокой культурами и ростом массовой аудитории,
3. с «дезинтеграцией автора или растворением его в культурной продукции»<sup>2</sup>,
4. и, наконец, с изменениями самого способа репрезентации, то есть трансформацией отношений между означающим, означаемым и референтом.

Разграничение духовной человеческой деятельности на три автономные сферы (эстетическую, этическую и теоретическую) лежало в основании всей системы новоевропейской культуры. На нем строил концепцию трех своих знаменитых «Критик» Кант, к нему апеллировал Гегель, развертывая грандиозную картину самопознания абсолютного духа как многоступенный процесс снятия единичного во всеобщем. Постмодерный мир сметает перегородки прежней дифференцированности и, более того, кардинально меняет внутреннее содержание каждой из намеченных областей.

---

<sup>1</sup> Бодрийяр. Ж. Соблазн. — М., 2000. — С.70—71.

<sup>2</sup> Лэш С. Постмодернизм как культурная парадигма (из кн. «Социология постмодернизма») // Контексты современности: Хрестоматия / Сост. под ред. С.А.Ерофеева. — Казань, 1995. — С.76.



Остановимся сначала на теоретическом компоненте культуры. В связи с разъяснением нового облика человеческой деятельности в сфере теории большой интерес представляет ставшая весьма популярной в ряде социально-философских работ<sup>1</sup> мысль о том, что, если в основе современной картины мира лежали дуальные субъект-объектные конструкции, принимающие многообразные формы (бог — человек, истина — ложь, содержание — форма, высокое — низкое и т.д.), то постмодерн, разрушив грань, разделяющую реципиента и структуру, утратив «референциальный принцип»<sup>2</sup>, сравнивал прежние оппозиции, лишив, таким образом, любое явление возможности быть интерпретируемым и в соответствии с принципом «смысл — абсурд». Первый шаг в этом направлении, свершенный структуралистами и направленный на экспансию понятия языка за пределы лингвистики в другие области социальной реальности, еще сохранял опору на прежние диалектические пары категорий, имея в своей основе структуру как единство означаемого и означающего. Постструктуралисты, размыкая эту последнюю причинно-следственную в классическом понимании связь путем эмансипации означающего и вытеснения им означаемого, представили реальность в виде совокупности абстрактных, лишенных этической и эстетической валентности знаков, провозгласив единственным способом бытия мысли обнаружение разнообразных связей и их свободную интерпретацию<sup>3</sup>.

---

<sup>1</sup> См., например: Андерсон П. Размышления о западном марксизме. — М., 1991; Бауман З. Философия и постмодернистская социология // Вопросы философии, 1993, №3; Бауман З. Индивидуализированное общество. — М., 2002; Серль Дж.Р. Перевернутое слово // Вопросы философии, 1992, №4; Фуко М. Слова и вещи. Археология гуманитарных наук. — М., 1977.

<sup>2</sup> Термин Ж. Бодрийяра. См.: Бодрийяр Ж. Соблазн. — М., 2000. — С.31.

<sup>3</sup> «Системой плавающих "означающих"», в которой «означаемое находится также и в положении означающего», называет научный язык постмодерна П. Андерсон. См.: Андерсон П. Размышления о западном марксизме. — М., 1991. — С.192.

Сложившийся тип рациональности<sup>1</sup> стал объектом анализа Ж. Делеза, согласно которому постмодерн начинается «...с разбиения привычной связи, а не с различения видов причинности, как это делали Аристотель и Кант. И такое разбиение вновь отсылает нас к языку, или отклонению причин»<sup>2</sup>. Противопоставляя описываемый им дискурс классическому платонизму, составившему основу современного мышления, Делез замечает, что, вопреки господствующему на протяжении многих веков сложному отношению идеи и вещи, теперь «все возвращается к поверхности»<sup>3</sup>. Лишая, таким образом, умопостроительный конструкт бытия привычного для современного сознания универсального смысла, Делез восстанавливает последний в ином значении<sup>4</sup>, утверждая, что «смысл — это вовсе не принцип и не первопричина, это продукт. Смысл — это не то, что можно открыть, восстановить и переработать; он — то, что производится новой машинерией. Он принадлежит не высоте или глубине, а, скорее, поверхностному эффекту; он неотделим от поверхности, которая и есть его собственное измерение»<sup>5</sup>. В данном случае «поверхность» выступает метафорой, за которой стоит идея уравнивания «слов» и «вещей», сведение их к общему знаменателю, их смешение, построение целого на бесконечных комбинациях их отношений. То, что Делез подразумевает под «смыслом», предстает в виде атрибута, своего рода организующего принципа, формирующего облик «поверхности».

Другими словами, постмодерн помещает человека внутрь текста, лишая его тем самым возможности в привычном смысле творить (текст сам творится), читать, исполнять, созерцать (текст подвижен, неуловим,

---

<sup>1</sup> Речь идет о форме научного дискурса, обозначенной выше как «постсовременная эпистема» мышления.

<sup>2</sup> Делез Ж. Логика смысла. — М., 1998. — С.22.

<sup>3</sup> Там же. С.23.

<sup>4</sup> Подобную процедуру совершает и Ж. Лиотар, замечая, что «сетовать на утрату смысла в эпоху постмодерна значит сожалеть, что знание больше не является в основном нарративным». См.: Лиотар Ж. Состояние постмодерна. — СПб, 1998. — С.69.

<sup>5</sup> Делез Ж. Логика смысла. — М., 1998. — С. 104.

бесконечен) и оценивать категориями хорошо – плохо (текст абсолютно нейтрален), делает сознание частью бытия текста, фрагментом языковых игр как процедур знакового взаимодействия, постоянно формирующих мобильную, вариативную структуру текста и одновременно разрушающих его. В отсутствии прежних дистанцированных отношений субъекта (исследователя, интерпретатора) и объекта (текста) и их соотнесенности с некой абсолютной, универсальной моделью (истиной), в условиях нейтрализации и растворения субъективного в объективном, теряет прежний смысл академическая структура корпуса гуманитарных и, прежде всего, искусствоведческих, дисциплин. Ситуация «присутствия в тексте» нейтрализует надобность его исследования, интерпретация мыслится как «всего лишь продолжение текста», она «"врастает" в текст»<sup>1</sup>. И, наконец, теряет прежний смысл направленность всей теоретической культуры к постижению всеобщего смысла человеческого бытия, находящего духовно-практическое выражение в его этических основаниях.

Что же представляет собой аналог этики в эпоху постмодерна? Чем компенсируются моральные основания современной культуры, базирующиеся, прежде всего, на христианском гуманизме? Или: «почему и как умер Бог»<sup>2</sup>? Проблема разрушения морального сознания является одной из животрепещущих тем, лейтмотивом проходящей через концепцию «индивидуализированного общества» З. Баумана, наследующего современную систему ценностей и ряд прерогатив «современного» типа теоретизирования. Немецкий исследователь, который, напомним, видит в постмодерне не абсолютно новую эпоху, а закономерное продолжение модерна, его предельную кризисную фазу, уверен в том, что причиной этого кризиса является отрицание значимости «коллективных общественных орудий

---

<sup>1</sup> См.: Бауман З. Философия и постмодернистская социология // Вопросы философии, 1993, №3. — С.54.

<sup>2</sup> Кутырев В.А. Духовность, экономизм и «после»: драма взаимодействия // Вопросы философии, 2001, №8. — С.59.

трансцендентности»<sup>1</sup>. Поскольку жажда трансцендентности — неотъемлемая часть бытия человека, осознающего свою конечность, то любое развитое общество должно быть устремлено к производству трансцендентных смыслов. В данном контексте Бауман трактует культуру как то, что поставляет новые стратегии трансцендентности и экономику как то, что их распределяет: «каждая культура живет изобретением и передачей из поколение в поколение смыслов жизни, и всякий порядок держится на манипулировании стремлением к трансцендентности»<sup>2</sup>. В постсовременном обществе, отмеченном «крахом общественного человека», как определяет ситуацию Бауман вслед за Р. Сеннетом, «человек индивидуализированный» остается наедине с этическими проблемами, которые прежде были достоянием социума в целом, и решить которые самостоятельно в большинстве случаев не может.

Моральное сознание, считает Бауман, — это сознание, признающие альтернативы, развивающееся в русле дуальных смыслов (добро — зло) и умеющее задавать вопросы самому себе (рефлексия). Постсовременное общество не лишено критичности, напротив, оно позволяет своим членам без всякого страха озвучивать любые свои негативные мысли, делает критику реальности неотъемлемой частью жизни. Но все попытки что-либо осудить и, тем самым, изменить лишены смысла, поскольку, являясь открытым для критики, общество постмодерна закрыто для связи с универсальным трансцендентным смыслом, упорядочивающим его духовный климат, роль которого в новоевропейской культуре выполняла христианская этика. Если прежде вера сообщала каждому отдельному человеку приобщение к вечному, то ее потеря привела «к восприятию мира как контейнера, полного полезных предметов — предметов, предназначенных для одноразового использования»<sup>3</sup>. «Сейчас», становясь своего рода девизом жизненной

---

<sup>1</sup> Бауман З. Индивидуализированное общество. — М., 2002. — С.7.

<sup>2</sup> Там же. С.6.

<sup>3</sup> Там же. С.197.

стратегии, приводит к ряду кардинальнейших перестроек на всех уровнях человеческого бытия. В этом мире «частной морали», что есть то же самое, что и безнравственность, «теперь само бессмертие может стать "сиюминутным"»<sup>1</sup>, восклицает Бауман, завершая изложение трагедии индивидуализированного общества, живущего фрагментированной жизнью в линейном временном континууме настоящего.

Вернемся к исходному тезису данных рассуждений, заключающемуся в том, что в постмодерной ситуации стираются грани между теоретической, этической и эстетической сферами и меняется значение каждой из них. Обзор некоторых аспектов теоретического и этического уровней общественного сознания показал, что и тот, и другой принципиально изменили свой статус по сравнению с тем, что они имели в эпоху модерна. Поскольку более всего интересующая нас проблема постмодерной культуры — область художественного творчества — есть достояние эстетической реальности как таковой, то попытка ее экспликации, безусловно, должна служить отправной точкой дальнейших рассуждений.

Вопрос о смысловом наполнении термина «эстетика» применительно к постмодерну является одним из самых противоречивых. Ряд авторов, которых, согласно намеченному выше дискурсивному различию, можно причислить к мыслителям «современного» типа, считают, что понятие «эстетического», изменившее в настоящем лишь характер наполняющего его материала, сохраняет свое первоначальное значение, связанное с апелляцией к чувственному восприятию красоты и искусства. Так, Н.Б. Маньковская, вслед за Д. Бартом, придерживается воззрений на культуру постмодерна как культуру «нового художественного наполнения, а отнюдь не истощения» и считает, что «дистанцируясь от классической эстетики, постмодернизм не вступает в ней в конфликт, но стремится вовлечь ее в свою орбиту на новой теоретической основе»<sup>2</sup>. М. Эпштейн видит в культуре российского

---

<sup>1</sup> Там же. С.200.

<sup>2</sup> Маньковская Н.Б. Эстетика постмодернизма. — СПб., 2000. — С.328.

постмодерна закономерную фазу развития русской литературы, отмеченную переходом от проблематики социальной к чисто эстетической.<sup>1</sup> Ряд других авторов также склонны рассматривать постмодерное общество по той схеме, в соответствии с которой традиционно рассматривают общество модерна, то есть исходя из признания дифференцированности сфер политики, экономики, культуры. В данном контексте возникает соблазн называть «постмодернизмом» стилевое наполнение искусства постмодерна, а «эстетикой постмодернизма» — комплекс художественных категорий, движущих развитием последнего. Но, заметим, такая расстановка понятий предполагает наличие некой центрирующей и генерирующей идеи, общей для всей культурной ситуации. Заметим также, что формулировки исследователей, принадлежащих к постсовременному типу, всячески избегают терминов «искусство» и «эстетика» и устремлены к поиску понятий, которые могли противостоять им, более точно отражая тенденции настоящего времени. К мыслителям такого рода относится, прежде всего, Ж. Бодрийяр с его идеей «конца эстетического».

Разрабатывая теорию знака, статусом которого в настоящее время непосредственно наделены все предметы потребления, Бодрийяр приходит к мысли о том, что явления постмодерного мира уравниваются друг с другом путем навязываемой им экономии моды, принимают функцию «дизайна», не обладающего никаким другим значением, кроме как социальной и коммерческой значимостью. Так, на смену символическому порядку, в котором эстетика являлась теорией форм прекрасного, приходит порядок семиологический, предполагающий исчезновение категории красоты и превращение эстетики в теорию совместимости знаков, их внутреннего согласования и синтеза. Прекратив свое существование в качестве ценности стиля и содержания<sup>2</sup>, эстетика, как и весь знаковый мир, становится формой

---

<sup>1</sup> См.: Эпштейн М.Н. Постмодерн в русской литературе. — М., 2005.

<sup>2</sup> Напомним, что эти же черты, относящиеся к категории трансцендентных смыслов, теряет и этика в условиях постмодерна.

коммуникации: она отсылает к чему-то, и этим «чем-то» может быть все, что угодно, она «лишь выражает тот факт, что элементы системы *вступают в коммуникацию* (курсив Ж. Бодрийяра) друг с другом согласно экономии модели, предполагающей максимальную интеграцию и минимальную потерю информации»<sup>1</sup>. Кризис эстетики Бодрийяр связывает прежде всего с кризисом функционализма. Если новоевропейская культура была ориентирована на функциональность как синтез красоты и полезности, понимаемой, в свою очередь, в виде единства морального и истинного, то в мире, где каждый предмет является определенным социальным и коммерческим знаком, отдаляясь, тем самым, от своей истинной природы, можно говорить только о моде, а не о функциональности. «Эра означаемого и функции закончилась революцией, с которой начинается эра означающего и кода»<sup>2</sup>. Искусство же, бывшее прежде непосредственным источником созданной человеком красоты, становится «метадизайном» и должно рассматриваться не с позиций эстетики, а в качестве одной из ветвей массовой коммуникации или «human and social engineering». «Отныне наше окружение всегда будет миром коммуникации»<sup>3</sup>, — добавляет Бодрийяр.

Те исследователи, что, как ни в чем не бывало, продолжают считать соответствующими критериям эстетики явления «высокого» искусства настоящего, которые отличны от массовой культуры своей элитарностью и верностью академическим формам выражения, отчасти правы. Отчасти, — потому, что творчество А. Мэрдока, Т. Стоппарда, М. Турнье в литературе, К. Штокхаузена, П. Булеза, Л. Ноно в музыке и целого ряда других авторов во всех видах искусств нельзя называть «постмодерным». Говорить об эстетическом наполнении произведений перечисленных авторов в соответствии с критериями содержания, формы, стиля становится возможным лишь потому, что они остаются в рамках модерного мышления,

---

<sup>1</sup> Бодрийяр Ж. К критике политической экономии знака. — М., 2004. — С.235.

<sup>2</sup> Там же. С.249.

<sup>3</sup> Там же. С.252.

несмотря на радикальный характер экспериментальности на всех уровнях художественного целого. Поскольку применительно к настоящему времени мы не вправе свидетельствовать о существовании художественного стиля, то понятие «постмодернизм», трактуемое как стиль искусства постмодерна, не оправдано. Те культурные явления, которые обычно объединяют этим общим термином, суть отголоски уходящего (но еще не ушедшего) модерна.

На наш взгляд, даже столь парадоксальное явление, как знаменитая композиция Джона Кейджа «4 минуты 33 секунды»<sup>1</sup>, которую Н.Б. Маньковская считает «рубежом между модернизмом и постмодернизмом»<sup>2</sup>, всецело находится в русле искусства модерна. В этом произведении утрированы те черты, что являются определяющими для искусства «современного» типа. Это, прежде всего, — строгая дифференцированность объекта (самой композиции) и субъекта (первоначально в лице композитора, затем — слушателя), традиционная форма концертного исполнения с соблюдением всех условий, дистанцирующих референта и текст, наличие законченного и зафиксированного целого в виде феноменального единства содержания и формы, присутствие стилового критерия, делающего возможным полноценную критическую интерпретацию. Наконец, самое главное, — в этой музыке тишины есть те самые «чары», об исчезновении которых в постмодерных явлениях сокрушался Бодрийяр. Источником «чар» становится принцип субъективности, всецело определяющий существование произведения и провозглашающий основополагающим источником смысла фигуру стоящего за ним автора.

Объявив еще в 1968 году «смерть автора» в своей статье с одноименным названием, Р. Барт тем самым определил одну из характернейших черт постмодерна как эпохи, противопоставившей себя тому

---

<sup>1</sup> Напомним, — в основе данного произведения лежит полная тишина, в которую погружает слушателей выходящий к роялю пианист ровно на 4 минуты 33 секунды.

<sup>2</sup> См.: Маньковская Н.Б. Эстетика постмодернизма. — СПб., 2000. — С.188.



длительному периоду европейской истории, основополагающим для которого была установка на творческое преобразование реальности, как предметной, так и идейно-художественной, в соответствии с принципом субъективности. Согласно Барту, художественное пространство постмодерна оказывается лишенным прежней диалектики автора и произведения как субъекта и предиката. Нарративное повествование, составляющее бытие классического текста, заменяется повествованием перформативным, то есть формой выражения, которая не включает в себе никакого содержания, кроме самого акта высказывания. Автор растворяется в языке, «его рука, утратив всякую связь с голосом, совершает чисто начертательный (а не выразительный) жест и очерчивает некое знаковое поле, не имеющее исходной точки — во всяком случае, оно исходит только из языка как такового, а он неустанно ставит под сомнение всякое представление об исходной точке»<sup>1</sup>. Под «исходной точкой» в данном случае Барт подразумевает трансцендентный источник общезначимого смысла, связь с которым прежде придавала произведению характер выражения единого, «как бы теологического» содержания, послания «Автора-Бога». Скриптор постмодерна непрерывно находится в ситуации письма, в мире знаков, которые отсылают друг другу, являются лабиринтом цитат, диалогов, стилей, образуя некий «необъятный словарь». То, что он создает, лишено плана содержания и формы, лишено отделенности от контекста, это «нечто» невозможно даже вычленивать в виде законченного произведения.

Если знаковая реальность, ставшая единственной реальностью постсовременного мира, поработывает и «удаляет» фигуру автора, а, вслед за ним, и критика, то, что же (или кто же) становится той точкой опоры в безграничном пространстве текста, к которой устремляются не прекращающиеся попытки «письма»? На этот вопрос Барт отвечает: этот некто — читатель, но читатель, понимаемый не в классическом модерном

---

<sup>1</sup> Барт Р. Смерть автора // Р.Барт. Избранные работы: Семиотика. Поэтика. — М., 1994. — С.388.

смысле, поскольку он лишен личностной биографии и психологии, он — «то пространство, где запечатлеваются все до единой цитаты, из которых складывается письмо»<sup>1</sup>. Образ «читателя», который Барт ставит во главу угла постмодерной культуры, безусловно, является глубокой метафорой, поскольку настоящая реальность полностью дискредитировала значимость процесса как литературного чтения (и музыкального «слушания»), так и эстетического переживания прочитанного (услышанного), низвергнув его до синкретического «просмотра – прослушивания – проглатывания». Представляется, что, говоря о «смерти автора» и «рождении читателя», французский мыслитель свидетельствует о повороте, свершенном всей европейской культурой — повороте от идеологии производства к культуре потребления. Потребление в эпоху постмодерна и становится тем модусом социальности, который разворачивает движение культурного процесса в обратную сторону, от «автора» к «читателю». Поэтому столь непродуктивны оказываются попытки эксплицировать новые формы искусства — последние исчезают в безграничном хаосе артефактов, нагромождении культурной продукции, тонут в лабиринте «знаков знаков...». Потребление оказывается единственным концептуальным стержнем, на который можно каким-либо образом «нанизывать» смешавшиеся друг с другом «слова» и «вещи», единственным принципом, в соответствии с которым можно распутывать связи между ними.

Самой значительной теорией потребления в постсовременном обществе на данный момент является теория Ж. Бодрийяра. Внося неизбежные в случае с постмодерном коррективы в традиционные представления о потреблении как о процессе удовлетворения потребностей, французский теоретик придает термину иное значение, определяя его как «виртуальную целостность всех вещей и сообщений, составляющих отныне более или менее связный дискурс» или как «деятельность систематического

---

<sup>1</sup> Там же. С.390.

манипулирования знаками»<sup>1</sup>. Поясняя сказанное, Бодрийяр замечает, что потребление невозможно вне придания вещи статуса знака, а, значит, и вне самой системы знаков, реальность которых и репрезентирует постмодерная культура.

Каким же образом находит себе место потребление, понимаемое в разрезе «логики статуса» или «логики различия», в сфере искусства? Что обуславливает включенность того или иного события, жеста, предмета в знаковую систему художественных ценностей? И что есть «ценность» в условиях постмодерной культуры? Поиск ответов приводит Бодрийяра к необходимости очертить контуры системы, определяющей культурные приоритеты в модерном понимании. Так же как и Фуко, он придает наибольшую значимость трансцендентной направленности смыслов новоевропейского искусства: в мире, отражающем некий порядок, художественное творение не может быть ничем иным, кроме как «описанием». Модерное сознание не озабочено вопросом подлинности того или иного произведения, оно считает совершенно очевидным тот факт, что, если оригинал, отмеченный автором, является отражением универсальной гармонии (божественной, природной или просто дискурсивной), то копия есть отражение оригинала, и ее наличие не подвергает сомнению истинность первоисточника, как тот, в свою очередь, не может оспорить законность и величие всеобщего миропорядка. Иерархичность культуры модерна лишает «двойников» права угрожать произведениям искусства.

В иную ситуацию погружено пространство постмодерной культуры: «поскольку трансцендентное отменено, произведение стало "оригиналом"»<sup>2</sup>. Это значит, что «смысл» культуры смещается от «описания» самодостаточной объективности порядка к «акту изобретения» неких индивидуалистических конструкций. Данное смещение символизирует, по Бодрийяру, перестройку прежних отношений оригинала и копии. «Теперь мы

---

<sup>1</sup> Бодрийяр Ж. Система вещей. — М., 1995. — С.164.

<sup>2</sup> Бодрийяр Ж. К критике политической экономики знака. — М., 2004. — С.113.

существуем во времени, а не в пространстве, в различии, а не в подобии, в серии, а не в порядке. Этот последний пункт самый главный. Поскольку легитимность смещается на сам акт рисования, он отныне может лишь неустанно доказывать сам себя: так он задает некую серию»<sup>1</sup>. Сериальность, являясь основной чертой знаковой реальности постсовременного «искусства»<sup>2</sup>, отсылает не к миру и его порядку, а ко «всегда отсутствующему субъекту», оставляющему на своем произведении социокультурный знак в виде соединения «подписи» и «имени». Именно сочетание «подпись-имя» задает качество подлинности элемента серии, придает ему социальную и коммерческую ценность, значение кода и, тем самым, включает ту или иную интенцию в процесс продуцирования и потребления культуры.

Итак, искусство постмодерна, лишившееся автора и интерпретатора, порвавшее с трансцендентностью смысла и законченностью формы, забывшее о прежней ориентированности на отражение божественного мироустройства, превращается в некий непрерывный акт продуцирования «жестов», направленных к потребителю как бессубъектной точке опоры. Поскольку оно не имеет автора как опредмечивающего себя субъекта, оно не может быть распредмечено в классическом марксовом значении этого понятия: «оно умножает само себя и играет на различиях и вариациях»<sup>3</sup>, в то время как распредмечивание должно заключаться в раскодировании этих различий. Поэтому так трудно бывает отличить «искусство» постмодерна от повседневного жизненного контекста. Иронично аплодируя Уорхолу, Бодрийяр цитирует одно из высказываний художника: «Полотно — это

---

<sup>1</sup> Там же: С.114.

<sup>2</sup> Заключение в кавычки слова искусство здесь и далее служит способом графического означивания разницы между искусством модерна и «искусством» постмодерна. Излагаемые концепции как нельзя более верно доказывают условный характер последнего.

<sup>3</sup> Бодрийяр Ж. К критике политической экономии знака. — М., 2004. — С.118.

абсолютно повседневный предмет, такой же, как этот стул или эта афиша»<sup>1</sup>. Следует признать, что творческое *credo* большинства художников настоящего времени (также как и писателей, и композиторов, и режиссеров и т.д.) часто выглядит подобным образом. Но, вслед за Бодрийяром, заметим и следующее: по-прежнему существует нечто, отличающее «искусство» от реальности (стул на фотографии от того стула, с которого был сделан снимок). Имманентное оказывается столь же невозможным, как и трансцендентное! Бодрийяр называет сложившееся положение «ситуацией тупика»: «искусство не может ни раствориться в повседневном (полотно=стул), ни ухватить повседневное как таковое (стул, изолированный на полотне=реальный стул)»<sup>2</sup>. Различие между первым и вторым коренится в способе означивания, то есть потребления.

Значит ли это, хочется задать вопрос, что «искусство» как потребляемый акт, включенный в темпоральную жизненную среду, «искусство» как понятие, трижды заключенное в кавычки и соотносящееся с модерным Искусством по принципу «копии копии...», все еще является искусством? Значит ли это, что, лишившись трансцендентности и субъективности, оно еще не окончательно сравнялось с будничной контекстуальностью вещей и отличается от них формой означивания? На эти вопросы не отвечает ни Бодрийяр, ни другие теоретики постмодерна, это вопрос ближайшего будущего человеческой культуры, для настоящего момента времени он, безусловно, риторичен. Взирая на «тупик», к которому пришло постсовременное «искусство», находясь изнутри ситуации, можно лишь констатировать ряд тенденций, которые обуславливают его движение от трансцендентности к все большей имманентности жизни. Наиболее явным показателем этого движения становится способ существования, приближающий бытие человека к бытию предмета, и наоборот.

---

<sup>1</sup> Там же. С.120.

<sup>2</sup> Там же. С.120.

Пространством сближения становится «бесприродный технический мир»<sup>1</sup>, виртуальная среда или коммуникация, понимаемая, прежде всего, как процесс одностороннего безсубъектного общения, как функциональная трансляция информации, переставшей быть «информацией о». Поскольку в информативные количественные величины переводится все сущее, то и человек, и произведение искусства, и любая вещь сливаются в этом охватывающем весь мир «метаязыке»<sup>2</sup>. Вот здесь и стирается грань, разделяющая трансцендентное и имманентное, поскольку все без исключения (и даже сам бог!) оказываются имманентными друг другу, онтология, по меткому наблюдению В.А. Кутырева, превращается в «виртуологию»<sup>3</sup>, идеология, как справедливо заметил М.Н. Эпштейн, — в «видеологию»<sup>4</sup>.

Поиск той организующей основы, которая лежит в основе новой формы организации, вновь обращает нас к идеям Бодрийяра. Согласно французскому исследователю, главным отличием постиндустриального общества от предшествующего ему индустриального является разрушение структуры производства как дуализма производства материального (или производства вещей) и духовного (производства идей). Современное тотальное господство потребления создает условия, в которых «товар непосредственно производится в качестве знака, стоимости/знака, а знаки (культура) — в качестве товара»<sup>5</sup>. Смысл данной формы отношений сводится к их одностороннему характеру. Подобно тому, как мир средств массовой коммуникации, наиболее полно репрезентирующий знаковую реальность

---

<sup>1</sup> Термин В.А. Кутырева. См.: Кутырев В.А. Пост-пред-гипер-контр-модернизм: концы и начала // Вопросы философии, 1998, №5. — С.138.

<sup>2</sup> Термин Р. Барта. См.: Барт Р. Литература и метаязык // Р. Барт. Избранные работы: Семиотика. Поэтика. — М., 1994. — С.132.

<sup>3</sup> См.: Кутырев В.А. Оправдание бытия (явление нигитологии и его критика) // Вопросы философии, 2000, №5. — С.22.

<sup>4</sup> См.: Эпштейн М.Н. Постмодерн в русской литературе. — М., 2005. — С.229.

<sup>5</sup> Бодрийяр Ж. К критике политической экономики знака. — М., 2004. — С.179—180.

постмодерна, делает невозможным ответ со стороны индивида и придает, тем самым, последнему облик абстрактного потребителя, так же и продукты потребления запрещают какое-либо иное действие, кроме их непосредственного использования и лишают процесс социального обмена взаимного характера (и, таким образом, и его основного смыслового аспекта как диалектики производства и потребления). То, что становится результатом описанного абстрактного процесса, Бодрийяр предлагает называть «предметом», существование которого он видит в обусловленности освобождения функции-знака и рационализированного исчисления значения.

Главным аспектом всей этой грандиозной мета-системы коммуникативного окружения становится ее управляемость, производимая отнюдь не потребителем, который абсолютно лишен свободы выбора, а принудительной социально-институциональной детерминированностью, носящей политический характер. Мы не в праве, считает Бодрийяр, говорить об «обществе потребления», принимая во внимание факт пассивности индивидуального и массового сознания, поставленного в условия коммуникации («одностороннего» общения) как своего рода кодирования. Специфика постмодерной ситуации заключается в том, что потребление, заменяющее в ней прежнюю дифференцированность социальных функций и стратегий, «является особой моралью и особым институтом, оказываясь в любом обществе — как в современном, так и будущем — элементом властной стратегии»<sup>1</sup>.

Совершив обзор ряда концепций, так или иначе затрагивающих проблему нового статуса искусства в условиях постмодерна, мы возвращаемся к тезису, с которого начиналась данная работа: задача экспликации художественного пространства настоящего времени предельно сложна. Будучи всецело управляемо модой и направлено к кратковременному или даже одноразовому использованию, то, что прежде было искусством, лишается художественности и низвергается до статуса

---

<sup>1</sup> Там же: С.56—57.

повседневного предмета потребления, включенного, наряду с другими вещами, в дизайн жизненного контекста. Понятие «произведение» заменяется рядом категорий рекламного характера, еще более усиливающих качество сиюминутности того или иного артефакта (например, сама за себя говорит этимология распространенного в сфере массовой культуры слова *hit*, переводимого с английского как удар, меткое попадание, сатирический выпад, насмешка и употребляемого чаще всего с отсылкой к определенному временному отрезку времени — хит последнего месяца, хит сезона и т.д.). Фигура стоящего за созданием очередного «хита» производителя, утратившая всякую связь с авторством в классическом понимании этого термина, теряется на заднем плане, а то и вовсе перестает быть заметной. Технические средства воспроизведения информации полностью аннулируют представления о творческом процессе, заменяя субъективную работу с письменным текстом рядом процедур, связанных с обращением к компьютерной памяти, хранящей в себе возможные наборы готовых формул.

Перечень атрибутивных черт искусственной реальности постмодерна, безусловно, может быть продолжен и далее. Более всего хотелось бы подчеркнуть следующее: будучи лишена централизации в виде стиля и иерархичности строгой системы жанров, эта реальность — знаковая, коммуникативная, виртуальная, объединяющая все продуцируемое человеком в единое информационное поле — стремительно движется от своей прежней трансцендентности жизни как таковой к имманентности ей. Итогом этого непрекращающегося движения может оказаться «оргия реализма», которую пророчил Бодрийяр, сокрушаясь по поводу того, что «в один прекрасный день вся вселенная станет реальной, реальное вселенским, и это будет смерть»<sup>1</sup>. Представляется, что в постмодерном контексте «дедифференциации», стирающим грани между областями деятельности в сфере культуры и делающим единственным организующим принципом социального движения потребление культурной продукции, феномен

---

<sup>1</sup> Бодрийяр Ж. Соблазн. — М., 2000. — С.75.



«искусства», прекративший свое существование в виде самостоятельной эстетико-художественной реальности, может быть рассмотрен лишь как сугубо социальный факт.

*Бугарчева Е. А.*

## **МЕХАНИЗМЫ КАТАРСИСА В ПРОЦЕССЕ ФОРМИРОВАНИЯ ЛИЧНОСТИ РЕБЕНКА**

Еще совсем недавно, в советское время воспитание подрастающего поколения считалось государственной задачей, и тема эстетического воспитания ребенка была достаточно хорошо разработана в научных исследованиях. Сегодня эта тема несколько забылась, хотя роль эстетических чувств и переживаний в общественной жизни никогда не отрицалась. Более того, современное общество активно использует эстетические способности людей в самых разных, в том числе и коммерческих целях. Если создаются красивые товары, то и покупатель должен быть эстетически воспитан.

Не только в России в постперестроечные годы, но и на Западе (и гораздо раньше) роль эстетических переживаний в процессе формирования личности человека была осмысленна на философском уровне. В частности, разрабатывалась идея о первичности эстетического восприятия перед этическим. Например, немецкий философ Бенно Хюбнер пишет, что красивое, внешне привлекательное захватывает человека с большей силой, чем этическое<sup>1</sup>. Этика всегда стремится себя обосновать, а значит, существует проблема в ее укорененности, в необходимости и безусловности. Эстетика не предполагает такой проблемы: никто не спрашивает, зачем быть эстетически привлекательным. Красивое, выразительное, артистичное

---

<sup>1</sup> См.: Б. Хюбнер. Произвольный этос и принудительность эстетики. – Мн.: Пропилеи, 2000. – 152 с.

приносят радость и удовольствие сами по себе, а потому вопросов об их обоснованности не возникает.

Когда речь идет о становлении личности ребенка, мысль о самодостаточности эстетического начала приобретает еще большую наглядность. Ребенок еще не способен к этическому выбору, зато он вполне может оценивать и предметы, и людей на основе критерия «красиво - некрасиво». Иосиф Бродский пишет: «...Эстетика – мать этики; понятия «хорошо» и «плохо» – понятия прежде всего эстетические, предваряющие категории «добра» и «зла». В этике не «все дозволено» именно потому, что количество цветов в спектре ограничено. Несмышленный младенец, с плачем отвергающий незнакомца или, наоборот, к нему тянувшийся совершает эстетический выбор, а не нравственный»<sup>1</sup>.

Педагоги-практики, знающие о «волшебной силе» эстетического без всякого теоретического обоснования, постоянно используют эту силу в процессе воспитания и образования. Любая молодежная организация предполагает специальную форму одежды, обуви, символику, иногда даже прически и сложные ритуалы для своих членов; например, американские бойскауты или детские кадетские корпуса. Возьмем на себя смелость сказать, что такие организации выглядят в глазах детей и молодежи привлекательными прежде всего по эстетическим причинам. Любой, кто попадет в строй таких «бравых молодцов», невольно будет испытывать воодушевление по поводу своей причастности к организации и проявлять должное рвение в учении. Эстетическое начало, таким образом, выступает как средство достижения каких-либо педагогических целей.

Психологическая наука тоже не оставила без внимания факт присутствия эстетического в процессе формирования личности ребенка. Об этом писали виднейшие российские психологи (Рубинштейн, Лурия, Леонтьев).

---

<sup>1</sup> И. Бродский. Нобелевская лекция //И. Бродский. Поклониться тени: Эссе. – СПб.: Азбука, 2000. – 320 с.

На работы Л.С. Выготского хотелось бы обратить особое внимание. Дело в том, что Выготский – фигура уникальная. Хорошо известно, что он является автором знаменитой теории кризисных возрастов. Было время, когда на развитие личности смотрели как на процесс равномерного наращивания нового. Такой взгляд был характерен для периода развития психологии, еще не знающей диалектической логики. В 20-х гг. XX века Выготский отверг этот взгляд на развитие личности и создал теорию кризисных возрастов, выделяя определенные периоды в становлении личности ребенка, в которые происходит качественный скачок.

В то же время Выготский – автор хрестоматийной работы «Психология искусства». Именно в этой работе он исследовал механизм катарсиса – одного из самых таинственных явлений, представляющего собой высший тип эстетической реакции. Ядром этого анализа, как нам представляется, оказалась идея о кризисной природе катартического переживания<sup>1</sup>.

Эта аналогия – кризисы в развитии ребенка и кризисы в эстетическом восприятии – породила идею сравнения механизмов катартического переживания и переломных моментов в развитии личности. Позволим себе выдвинуть гипотезу о некоторых корреляциях между тем и другим. Основывается эта гипотеза на том факте, что структура становящейся детской личности в самых основных чертах подобна структуре пространства художественного произведения.

Более того, процесс прохождения этапов кризиса и выхода на новый уровень развития по своей внутренней логике удивительно схож со структурой и «механизмом» переживания, который возникает у зрителя при общении с художественным произведением.

Попытаемся сравнить «механизм» кризисного возраста ребенка с «механизмом» катартической реакции.

---

<sup>1</sup> Сам Выготский обращает внимание на *противоречивую структуру* художественного произведения и на некоторый *взрыв* эстетических эмоций. Это и позволяет нам говорить о катартическом переживании как о своеобразном кризисе.

Сложность изучения формирования личности ребенка заключается в том, что она изменяется не прямо, а опосредованно. В ней появляется такое новообразование, посредник, который служит средством для поднятия на новую ступень развития. При этом самостоятельной ценности новообразование не имеет и отмирает, когда личностная организация сформировалась.

Художественное произведение всегда может повлиять на душевное состояние зрителя (читателя, слушателя). Тогда надо как-то заставить его преодолеть себя. Но как? – Облекая свои мысли и чувства в художественную форму, автор вовлекает зрителя в канву художественного произведения. Сам того не замечая, человек оказывается захваченным врасплох. Вроде бы ничего не случилось, кроме прозвучавшей сонаты или финала трагедии, а зритель чувствует себя «как-то иначе»: он будто бы – хотя и ненадолго – стал другим.

На современном философском языке такая перестройка внутреннего мира человека может быть отнесена к феномену, обозначенному Деррида как деконструкция.

Получается, что законы психологического развития и эстетического восприятия разворачиваются по сходным принципам. В обоих случаях сознание реципиента сначала «разбирается», потом вновь собирается, но уже как-то иначе. И каждое «разрушение» воспринимается как негативный процесс: характер ребенка портится, читатель плачет. И лишь потом каким-то таинственным образом на развалах старого проступает нечто новое, усовершенствованное.

В эстетическом восприятии это чувство достигается при катартическом переживании. Для того, чтобы достичь катарсиса, по мысли Выготского, зритель должен прочувствовать то напряжение, которое создал художник в своем творении посредством обнажения в нем противоречий. Еще Аристотель, говоря о трагедии, упоминал, что «очищение» совершается

через переживание сострадания и страха<sup>1</sup>. Заметим, сами по себе страх и страдание есть мучения души. Но не ради этих эмоций создается художественное произведение (их достаточно и в жизни). Эти чувства служат посредником, средством для иных целей. В силу того, что они облечены в художественную форму, они вызывают в душе зрителя чувство удовольствия и крайнего волнения одновременно. Так, вовлекаясь в канву событий и настроений, зритель подводится к тому моменту, когда напряжение достигнет наивысшего накала и произойдет неожиданное разрешение всех противоречий. Этот эффект, по мнению Выготского, и составляет природу катарсиса.<sup>2</sup>

Подобная структура произведения, состоящая из фаз напряжения, разлада, конфликта и разрешения, облегчения, «очищения», в целом созвучна структуре развивающейся личности.

Вернемся к анализу динамики переходов от одного возрастного состояния личности ребенка к другому<sup>3</sup>.

Кризис одного года возникает при научении ребенка ходить и говорить. Как пишет Выготский, ребенок в этом возрасте уже не ползает, но еще и не ходит, а речь его, хоть и кажется осмысленной, мало напоминает речь взрослого человека. Ребенок не произносит слова целиком, а оставляет от них какую-то часть, в лучшем случае – корень слова. При этом слова не имеют той четкой дефиниции значения, как это наличествует в «нормальной» речи. Под одно детское «слово» может подходить не только сам предмет, но и все, что на него похоже, что с ним ассоциируется, а также сами ситуации использования предмета.

Детский лепет не строится по правилам грамматики родного языка, обнаруживая, таким образом, свою некоторую самостоятельность.

---

<sup>1</sup> См.: Аристотель. Поэтика // Аристотель. Соч. в 4 т. Т. 4. – М.: Мысль, 1984.

<sup>2</sup> См.: Л. С. Выготский. Психология искусства. – М.: Педагогика, 1987.

<sup>3</sup> Выготский выделяет кризисы одного года, трех, семи, тринадцати и семнадцати лет.

Казалось бы, зачем нужен детский лепет, если в один прекрасный момент произойдет переход к обычной членораздельной речи? – Биbihин пишет по этому поводу: «Ребенок своим первым криком и лепетом ... ни у кого не прося на то разрешение ... по-своему высказывается о мире, сообщает невидимому третейскому судье о своем самочувствии со смелостью, много примеров которой может видеть каждый во всяком новом пришельце в наш мир»<sup>1</sup>. Как бы то ни было, всем ясно: не будет детского лепета, ребенок не сможет научиться говорить.

Очевидно, что детская речь (лепет) выступает в роли того *новообразования*, того средства, которое при осуществившемся переходе от безъязыкого состояния к языковому отпадет за ненадобностью, а ребенок перейдет к членораздельной «взрослой» речи.

В структуре художественного произведения роль этих новообразований будут выполнять те самые чувства сострадания и страха, о которых говорил Аристотель. На них художественный эффект произведения отнюдь не завершается. Как мы помним, и сам Аристотель прекрасно знал, что это вообще не эстетические чувства, и конечно далеко не самые приятные. Все дело в том, что зрители (читатели, слушатели) *проходят* через эти чувства и движутся дальше, к очищению, к основному катартическому переживанию.

Надо сказать, что в качестве подобного новообразования может выступать любой *ожидаемый* эффект от произведения. В конце, как правило, все чувства, испытываемые *в процессе* прочтения, прослушивания, рассматривания как бы уничтожаются, и эффект от произведения оказывается иным, *неожиданным*. Об этом и говорит Выготский, когда отмечает, что катартический эффект получается при *неожиданном* разрешении противоречий.

---

<sup>1</sup> Биbihин. В. В. Детский лепет // Биbihин. В. В. Слово и событие. – М.: Эдиториал УРСС, 2001. – С. 150.

Кризис трех лет характеризуется новыми изменениями. В этот период ребенок из послушного и покладистого превращается в строптивное, капризное и грубое существо. Ребенок имеет тенденцию делать все наоборот, требует самостоятельности («я сам»), проявляет деспотизм по отношению к родителям и ревнует их к другим детям. В случае невыполнения желания, которое ребенок высказывает как бы по прихоти, он падает на пол, кричит, дрыгает ногами и т. д. Ребенок словно возвращается к тому состоянию, когда он не умел говорить, ходить и плохо координировал свои движения. Если отвлечься от дальнейшего хода развития, такое поведение выглядит регрессивным. Но сложность развития состоит в том, что оно идет нелинейным путем: возможно возвращение к предыдущему состоянию перед тем, как совершить скачок к новому.

В кризисе трех лет проявляется назревшая для ребенка необходимость выяснить *границы* своей личности, когда он определяет, что ему можно, а что нельзя, что он может, а чего нет, что он хочет, а что ему не свойственно. Избегнув первой попытки обойтись и без авторитета взрослых, и без пустых пока что своевольных желаний, ребенок рискует остаться «вещью в себе».

Надо думать, что потеря своих четких границ не очень приятна для личности ребенка, но без этого расшатывания идентичности не совершится никакое изменение. Важно еще и то, что ребенок должен ощущать (пусть и на бессознательном уровне) свою способность выходить за собственные пределы и, наоборот, сосредотачиваться, сужая границы самосознания до максимального напряжения. Сосредоточение необходимо, чтобы состоялся выход за свои пределы. При сосредоточении обнаруживается то, что долго таилось. После того, как потайное станет явным, ребенок «узнает» себя.

Подвижки границ могут служить для обнаружения того, что прежде казалось второстепенным. Тогда капризы, деспотизм и строптивость – это еще только квази-личность, то новообразование, которое будет откинуто. Истинный характер человека проявится позже.

Эстетическое восприятие художественного произведения организовано во многом аналогично «организации» кризиса трех лет. Произведение стремится проникнуть во внутренний мир человека, раздвинуть его границы. При катартическом эффекте две реальности – художественная и экзистенциальная – сливаются. Чтобы зритель сумел проникнуть в художественное пространство, ему необходимо совершить с границами своей личности те же действия, как и при кризисе трех лет: сначала сузить их, сосредоточиться<sup>1</sup>, а затем, в катартическом переживании оказаться способным вместить в себя целый мир художественной реальности. Если сказать грубо, в катартическом переживании каждый из нас на миг повторяет логику переживания трехлетнего ребенка.

Выготский в своих исследованиях становления психики ребенка обращает внимание на своеобразный механизм чередования основных и побочных линий. Для личности это означает следующее: во-первых, то, что выходит на первый план в качестве особенностей поведения ребенка сегодня, может стать лишь «побочным продуктом», который исчезнет, когда развитие пойдет дальше. Во-вторых, очевидно, что личность неоднородна. То один, то другой элемент психики начинает в ней доминировать и бурно развиваться, заставляя взростеть всю личность в целом. Например, есть периоды, когда преобладание в развитии получает *мысль*. Тогда ребенку не хватает *слов*, чтобы ее выразить. Есть другие периоды, когда быстрее развивается речь и опережает мысль. Тогда не важно, о чем говорить, лишь бы говорить. Основные и побочные элементы психики периодически меняются местами, что позволяет сосредотачиваться на чем-то одном.

Подобный образ развития человека напоминает потайную игру противоречивых сил в художественном произведении. Выготский видел эти противоречия в противостоянии формы и содержания, разных героев сюжета, предполагаемого и действительно случившегося. Именно в неожиданности

---

<sup>1</sup> См.: Лосев А. Ф., Шестаков В. П. История эстетических категорий. – М.: Искусство, 1965.



разрешения противоречивых планов заложена возможность произвести впечатление на зрителя. Весь сюжет, казалось, шел в одну сторону, а в самый напряженный момент развернулся в другую. Очевидно, что-то в сюжете казалось главным, а превратилось в побочную линию, что и обмануло зрителя в его ожиданиях.

Выготский демонстрирует эту игру главных и побочных линий на примере басни Крылова «Волк на псарне». Волк, оказавшись в опасной ситуации перед хозяевами двора, куда он забрался, увещевает их самым дипломатичным тоном о «возможностях мирного разрешения конфликта». Его внимательно слушают, а когда, казалось, волк убедил их в своей правоте, хозяева спускают собак. Ожидаемая мирная развязка была побочной линией, в то время как за ней пряталась настоящая.

Здесь мы встречаемся с одним из проявлений проблемы художественного обмана. Гегель об этом высказался так: «Видимость существенна для сущности»<sup>1</sup>. По Гегелю, искусство, облекаясь в форму видимости и обмана, во-первых, становится свободным от посюсторонних форм, а во-вторых, следовательно, может являть «потусторонние» истины, но не как они есть, в их только умозрительном постижении, а в чувственной форме. Мимесис искусства никогда не подразумевал подражания в примитивном смысле этого слова. Художественный мир, черпая материал для своих образов в реальном посюстороннем мире, сам являет реальность особого бытийного статуса.

А если художественная реальность существует на бытийном уровне, то обман в искусстве никак не связан с голым произволом автора. Так, любая развязка, произошедшая в художественном произведении, обусловлена его внутренней логикой. Иногда неожиданность этой развязки может состоять, например, в обнаружении неизвестных фактов или в раскрытии ошибки.

Вспомним трагедию Софокла «Эдип-царь». Здесь напрямую зрителя обмануть нельзя, он знает миф, а значит, знает развязку. И все же его можно

---

<sup>1</sup> Гегель. Г. В. Ф. Эстетика. Т. 1. – М.: Искусство, 1968. – С. 14.

увлечь злостью Эдипа, ибо всем известно, что в его представления с самого начала вкралась ошибка: Эдип не был родным сыном тех, кого считал своими родителями. И зритель наблюдает кажущуюся мудрость Эдипа, которая в своей логике ведет к одной развязке, но потом обнаруживает свою ограниченность («побочность»), несостоятельность. Истинное же проступает позже, когда Эдип слепнет физически, но прозревает духовно. И вся кажущаяся мудрость зрячего Эдипа оказывается лишь средством, «новообразованием», которое помогает зрителю понять истинную суть вещей: зряч и мудр не тот, кто решает загадки для людей, а тот, кто видит свою судьбу и исполняет волю богов.

Художественное произведение словно бы играет этой возможностью выдавать кажущееся за действительное, побочное за основное. Но эта игра эффективна для той самой деконструкции внутреннего мира зрителя, когда он, откинув все обманчивое, получает удовольствие от раскрытия истины и «очищает» свою душу от всего ненастоящего (как сказали бы некоторые комментаторы Аристотеля, от избыточности аффектов, затемняющих душу).

Интересно, что не только истина в искусстве, но и истина в науке раскрывается подобным образом. Если бы разгадка *прямо* вытекала из известных положений, то любое затруднение решалось бы сразу. Но история развития научной мысли обнаруживает свои зигзаги: то, что считалось перспективой развития (генеральной линией), оказывается лишь частным моментом, а «истинная» линия проходит в стороне. Так, с открытием законов механики, механицизм воспринимался как ключевой принцип решения всех загадок природы и человека. Но он оказался действенным лишь в определенных физических системах. То же произошло со всей физикой Ньютона. Сама истина раскрывается через диалектику всего того, что является основным и побочным.

Таким образом, и развитие научной мысли, и развитие личности в своих этапах выступает как не прямой, окольный путь поиска новой формы для изменяющегося содержания. Этот поиск труден и в каком-то смысле

связан с неприятными ощущениями. Однако ни развитие науки, ни тем более становление личности ребенка не останавливается.

Иногда эта становящаяся детская личность сама может обнаруживать средства для сглаживания возникающих противоречий. Чтобы увидеть это, рассмотрим кризис семи лет. Содержание кризиса состоит в следующем. Ребенок в этом возрасте находится в состоянии неустойчивого перехода от дошкольника к школьнику. Его взросление приводит к утрате непосредственности детского восприятия. Ребенок начинает замечать самого себя, появляются первые способности к рефлексии своих состояний. Эта раздвоенность, доселе неизвестная ребенку, отражается в поведении кривлянием, ломанием, утрированным подражанием и т. д. Ребенок словно впервые узнает себя в отражении и начинает проверять, как это отражение представляет его. В каком-то смысле, следуя логике тождества филогенеза и онтогенеза, можно провести аналогию поведения ребенка и шута средневекового карнавала. Передразнивая «серьезную» действительность, шут дает ей искривленное зеркало, чтобы сначала не узнать ее (и себя), а затем, узнав, научиться смотреть на нее как на определенную условность, игру и уметь видеть другие ее стороны. Когда и старое неприемлемо, и нового нет, ничего не остается, кроме как передразнивать старое, пытаясь найти в нем новые пути развития. Надевая маску несерьезности, ребенок может словно отойти в свою собственную тень, чтобы дать себе время подумать о происходящих переменах, или, передразнивая себя, открыто пережить смерть старых форм и зарождение новых. В период этого кризиса личность ребенка являет способность к подражанию (мимесису) и отстранению от самой себя, подобно тому, как зритель отстраненно может наблюдать действие на сцене.

На примере этих трех кризисных возрастов мы увидели, что некоторые «механизмы» развития личности ребенка созвучны «механизмам» эстетических, прежде всего, катартических переживаний. Во-первых, логика этих процессов предполагает момент создания *новообразований*, которые

сами ценности не имеют, но служат средством для поднятия на новую ступень становления личности ребенка или развития катартического эффекта.

Во-вторых, и взросление ребенка, и эстетическое переживание проходят через этап деконструкции, когда границы внутреннего мира личности теряют свою определенность. Положительным эффектом от таких «подвижек» можно считать способность как выходить за свои пределы, так и, наоборот, внутренне сосредотачиваться на чем-либо. Без этой способности невозможен скачок в развитии личности, равно как, согласно Аристотелю, невозможен и катарсис.

В третьих, и в механизме действия катарсиса, и в процессе развития личности ребенка происходит своеобразная игра *основных и побочных линий*, в которой прокладывает себе дорогу генеральная линия развития. По такому же принципу строится и процесс открытия истины.

Единство логики познания, взросления, катартического переживания говорит о том, что все они подчинены какому-то общему бытийному закону. Этот закон сложно сформулировать, но речь идет о том, что в природе становящейся личности содержится нечто, изначально настроенное на катартический эффект. В то же время катарсис в своей природе содержит нечто, настроенное на процесс становления личности в человеке.

***Маслов Е.С.***

### **О НЕКОТОРЫХ ЧЕРТАХ НОВЕЙШЕЙ ЭСХАТОЛОГИИ (НА МАТЕРИАЛЕ ТВОРЧЕСТВА Н.К. РЕРИХА И Е.И. РЕРИХ)**

Сочетание страха и надежды при осмыслении будущего сопровождало человечество на протяжении всей его истории. Одна из ярчайших форм этого сочетания — развивавшиеся в рамках различных мифологических и

религиозных традиций эсхатологические учения. Их амбивалентность поразительна: ожидание глобальной катастрофы соседствует с предвкушением идеального миропорядка, должного наступить после этой «очищающей» катастрофы. Удивительно и то постоянство, с которым возникали и поддерживались довольно схожие эсхатологические ожидания в разные эпохи в совершенно различных культурах. Давно подмечено, что эсхатологические умонастроения активизируются прежде всего в эпохи серьёзных социальных кризисов<sup>1</sup>. Закономерно, что свойственное последнему столетию ощущение глобального кризиса, выражавшееся весьма по-разному, находило и находит своё воплощение и в этой традиционной для мировой культуры форме. Стоит, однако, отметить, что религиозные модели истории, доминировавшие ранее, в новое и новейшее время всё более уступали место светским концепциям истории. При этом «по наследству» новым теориям доставалась, в числе прочего, и обременительная необходимость как-то осмысливать перспективы развития человечества в тех случаях, когда эти перспективы виделись не столь уж радужными. И вот уже вновь зазвучало слово «эсхатологический» – применительно к новейшим, отнюдь не религиозным концепциям и мотивам, в которых оцениваются угрозы ядерной войны, «конфликта цивилизаций», экологических катастроф и т. д.

Тенденция «эсхатологизации» светской философии истории соседствует сегодня, таким образом, с собственно эсхатологией, существующей в рамках религиозной картины мира, поскольку последняя продолжает вносить значимую лепту в облик современной культуры. Традиционными «знаками», на которые всегда указывали провозвестники близкого конца света, – войнами и прочими социальными потрясениями – XX век обделён не был; наоборот, ряды этих знаков пополнились

---

<sup>1</sup> См., например: Гопченко П.Г. Критика религиозных концепций о «конце мира»:

Социальные истоки и идейная сущность христианской эсхатологии. – Киев–Одесса: Вища школа, 1979. – С. 30.

невиданными прежде социальными и культурными феноменами, которые с позиций религиозных ценностей трудно истолковать иначе как ужасающее падение нравов – опять-таки классический «знак» надвигающегося финала истории.

В настоящей статье мы не будем рассматривать, как проявлялись в XX веке эсхатологические компоненты крупных религиозных традиций, чья история исчисляется тысячелетиями и чьё положение на религиозной карте мира остаётся доминирующим. Можно сказать, однако, что при всех новшествах облик эсхатологии христианства, ислама или буддизма прежде всего продолжает зависеть от исходных догматов и многовековой предшествующей истории этих религий.

Совсем иначе дело обстоит с молодыми религиозными, религиозно-философскими, религиозно-мистическими течениями, само появление которых относится к XIX-XX векам. Те из них, которые не считают себя продолжателями какой-либо из существующих религиозных традиций и настаивают на своей идейной самостоятельности, с одной стороны, не могут не обращаться в той или иной мере к предшествующим достижениям религиозной мысли, а с другой стороны, в большей степени, нежели религии с многовековой историей, подвержены прямому и косвенному влиянию социо-культурных процессов современности. Это влияние не ограничивается внешними формами, но проникает и в идейную сердцевину новых религиозных течений.

Сегодня влияние этих течений и в мире в целом, и в нашей стране в частности весьма велико. Можно говорить о проникновении по крайней мере некоторых из них на уровень массового сознания, в отдельных случаях – вопреки эзотерической направленности учения. Разумеется, в массовое сознание проникают далеко не все элементы этих учений, но эсхатологизм всегда входил и входит в число наиболее легко воспринимаемых массами аспектов религии.

В настоящей работе анализируется эсхатологическая составляющая учения Николая Константиновича и Елены Ивановны Рерих – учения, сохраняющего в наши дни высокую популярность. Для этой концепции характерна большая значимость эсхатологического аспекта. Анализ данного материала, особенно в сопоставлении с эсхатологией традиционных религий, может иметь значение для выявления некоторых общих тенденций развития современного общественного сознания, прежде всего его религиозно ориентированных компонентов.

Николай Константинович Рерих (1874–1947) известен как художник, философ, публицист, поэт, путешественник, ученый (прежде всего искусствовед), общественный деятель. Стоит отметить, что разные сферы деятельности Рериха тесно связаны между собой. Философско-публицистическое творчество Н.К. Рериха – это несколько сот статей, написанных в разные годы по разным поводам, а также несколько более крупных произведений эссеистического характера («Сердце Азии», «Пути Благословенные» и др.).

Елена Ивановна Рерих (1879-1955) – жена Н.К. Рериха – сумела не ограничиться ролью помощницы и вдохновительницы, как это часто бывает с женами выдающихся творческих личностей. Достаточно сказать, что в энциклопедическом словаре «Русская философия» ей, наравне с Николаем Рерихом, посвящена отдельная статья<sup>1</sup>. Елена Ивановна сама была автором религиозно-философских произведений, но главное – она вместе со своим мужем (а, по некоторым источникам, даже в большей степени, нежели он) явилась создательницей основного труда, заставляющего говорить о фамилии «Рерих» применительно к истории философии. Этот труд – «Агни Йога» (другое название – «Живая Этика»).

«Агни-Йога» – весьма объёмное произведение (около 2000 страниц), состоящее из 15 частей. Произведение создавалось Рерихами с 1920 по 1938 год. Одна из основных особенностей «Агни-Йоги» заключается в вопросе о

---

<sup>1</sup> Русская философия. Малый энциклопедический словарь. – М.: Наука, 1995. – С. 447.

её мистическом происхождении: тексты «Агни Йоги», по утверждению их создателей, были даны тибетскими Махатмами, а Рерихи явились лишь посредниками в передаче учения. Передача осуществлялась якобы методом «автоматического письма», то есть бесконтактным способом, близким к телепатическому. Можно вспомнить, что подобное же происхождение приписывала своей книге «Тайная Доктрина» Е.П. Блаватская, во многих отношениях идейная предшественница Рерихов. С позиций современной науки нет оснований признавать не только мистическое происхождение «Агни Йоги», но и саму возможность такого способа передачи информации; впрочем, нет нужды напоминать, что подобный скептицизм распространяется практически на всё религиозное и мистическое знание. Не признавая же мистику и телепатию, остаётся лишь назвать попытку приписать авторство «Живой Этики» загадочным Махатмам грандиозной мистификацией. Однако в обоих случаях остаётся неоспоримым фактом то, что «Агни Йога» принадлежит к числу выдающихся памятников мировой религиозно-философской мысли.

Так как супруги Рерихи развивали, фактически, одно и то же религиозно-философское учение, что неоднократно подчёркивалось и ими самими, и исследователями их творчества, то в настоящей работе мы считаем правомерным рассматривать их концепцию как единое целое.

Если говорить о фундаменте рериховского миропонимания, выраженного как в статьях Николая Константиновича и Елены Ивановны, так и в «Агни Йоге», то для него характерно восприятие мира как арены непрерывной и напряжённой борьбы тёмных и светлых сил. Битва Света и тьмы происходит на уровне Тонкого Мира, тонких энергий человека и Космоса. У Н.К. Рериха часто встречается «военная» лексика применительно к сфере духа: «Оружие Света», «битва», «сражение», «стрелы» и т. д. Духовная жизнь мыслится как подвиг: «Готовьтесь к подвигу, творимому в жизни ежедневно»<sup>1</sup>. Другим ключевым понятием является строительство,

---

<sup>1</sup> Рерих Н.К. О Вечном... – М.: Политиздат, 1991. – С. 102.



понимаемое прежде всего как светлая, созидательная деятельность человеческой души: «Созидание есть молитва сердца».<sup>1</sup> Восхождение, Подвиг, Сотрудничество, Созидание, Беспредельность, Новый Мир, Бесстрашие, Вперёд, Открытые Врата, Синтез – вот лишь часть «словаря» Рериха, в русле которого он осмысливает мир (более половины приведённых слов – названия рериховских статей).

На общей идее непрерывной космической борьбы сил света и тьмы базируется эсхатологическая концепция Рерихов. По существу, грядущее преображение мира видится Рерихам лишь как кульминация битвы тёмных и светлых сил, которая уже в полном разгаре, и потому вселенная Рерихов – это вселенная нарастающего, свершающегося Армагеддона; единственная приемлемая для Рерихов позиция в ней – это позиция воина. И в «Агни Йоге», и в статьях и письмах Н.К. Рериха и Е.И. Рерих неизменно звучит призыв осознать эту напряжённость мировой битвы, усиление которой видится ими в современном мире. Мировоззрение Рерихов в высшей степени эсхатологично; в определённой степени эсхатологизм является ключевым аспектом их творчества.

Одной из доминант рериховского мировосприятия является идея единства религий, то есть мысль о том, что все религии служат одному и тому же, имеют один и тот же смысл – духовное восхождение – и что замыкаться в догматических рамках любой из них, отгораживаясь от других, – бессмысленно и непродуктивно. В учебнике «Основы религиоведения» (под ред. И.Н. Яблокова, 1994) раздел, посвященный философии Рериха, справедливо помещён в главу «Надконфессиональная синкретическая религиозная философия».<sup>2</sup> Идея единства религий высказывалась в различных формах довольно давно, но лишь с XIX века – в частности, через Баха-Улу и Рамакришну – и особенно в XX веке эта идея становится одним

---

<sup>1</sup> Рерих Н.К. Врата в будущее. – Рига: Виеда, 1991. – С. 171-173.

<sup>2</sup> Основы религиоведения: Учебник / Под ред. И.Н. Яблокова. – М.: Высшая школа, 1994. – С. 241-245.

из мощнейших факторов развития новых религиозных течений. Среди основных причин данной тенденции, очевидно, следует назвать нарастающую культурную глобализацию.

Пророчество о грядущем преображении мира, содержащееся во всех крупнейших религиях и позволяющее говорить о соответствующих эсхатологиях, подчёркивается Н.К. Рерихом именно как элемент единого смысла, выраженного в разных формах. Например, в статье «Майтрейя» перечисляются ожидания прихода Мессии людьми разных вероисповеданий: для буддизма это Майтрейя, для индуизма – Калки Аватара, христиане ожидают второго пришествия Христа и т. д.

Признание братства религий, однако, несёт ряд проблем мировоззренческого характера, которые связаны с различиями трактовок одних и тех же сторон духовной жизни в разных религиях. Проблемы эти по-разному решаются мыслителями, принявшими тезис о единстве религий: как правило, в каждом конкретном случае выбирается вариант какой-либо конкретной религии, либо, по возможности, синтезируется некое «среднее арифметическое», иногда же вводится и что-то своё, новое; при этом многие разночтения игнорируются как незначительные. У Н.К. Рериха, впрочем, здесь есть свой рецепт: «Каждый по-своему толкует этот Светлый Век, но в одном все одинаковы, а именно, каждый толкует его языком сердца. Это не безразличный эклектизм. Наоборот, как раз обратное, со всех сторон к одному»<sup>1</sup>. Рерих предпочитает улавливать принципиальное сходство доминант духовного настроения и принципиально же игнорировать различия догматов, относящихся к уровню построения каждой религией завершённой картины мира, многие детали которой не важны для доминант «языка сердца».

Тем не менее, представляется интересным проанализировать, как стыкуются у Рерихов подчас сильно разнящиеся элементы различных религиозных традиций. В случае с эсхатологией сложность представляют,

---

<sup>1</sup> Рерих Н.К. О Вечном... – М.: Политиздат, 1991. – С.189.

например, принципиальные различия так называемых «западных» и «восточных» религий (речь идет прежде всего об иудаизме, христианстве и исламе, с одной стороны, и об индуизме и буддизме, с другой). Различия эти касаются моделей восприятия истории и времени вообще. История, согласно «западным» религиям, есть «...однократный, неповторимый, детерминированный в конечном счёте Богом процесс, который имеет чёткое начало (сотворение), а также конечную цель (приход мессии, страшный суд)»<sup>1</sup>, – пишет выдающийся венгерский философ Й. Лукач. Что касается «восточных» религий, то в них, по мнению того же автора, «...отсутствует западная идея одноразовости мирового процесса, которая подчёркивает центральную сакральную роль прихода спасителя»; вместо этого «...мир находится в бесконечном круговороте, в вечной смене расцвета и упадка. И, конечно, при этом он не имеет ни начала, ни конца, ни конечной причины, ни конечной цели»<sup>2</sup>. Другими словами, речь идет о противопоставлении линейной и циклической моделей исторического времени. Основываясь на этом противопоставлении, современный российский исследователь В.Н. Нечипуренко выделяет две разновидности эсхатологии: историческую («западные» религии) и космологическую («восточные» религии)<sup>3</sup>.

Какой же вариант выбирают Рерихи? Их учение в целом наиболее близко индуистско-буддистской линии (именно из буддизма заимствуется ими большинство терминов, которые они вообще заимствуют из какой-либо религиозной традиции). Эту линию они выбирают и в эсхатологическом аспекте своего учения. Грядущее преображение мира – не первое и не последнее; Рерихи прямо называют нынешнюю эпоху переходом от Кали

---

<sup>1</sup> Лукач Й. Пути богов: К типологии религий, предшествовавших христианству. – М.: Политиздат, 1984. – С. 76.

<sup>2</sup> Там же. – С. 79.

<sup>3</sup> Нечипуренко В.Н. Эсхатологические мифы и учения как социальный феномен: (Опыт социально-философского анализа): Автореф. дис. ... канд. филос. наук. – Ростов-на-Дону, 1997. – С. 10.

Юги к Сатья Юге<sup>1</sup>, прибегая без каких-либо оговорок к индуистской космологии, подразумевающей бесконечную циклическую смену одних мировых периодов другими. На эту схему, однако, без акцентирования противоречий налагается другая, развитая ещё Е.П. Блаватской: человечество гораздо древнее, чем считается; до ныне живущих и известных истории народов существовали другие, отголоски сведений о которых дошли до нас в виде мифа об Атлантиде и других исчезнувших континентах. Нынешнее человечество находится в конце развития пятой расы, грядущее обновление сменит её шестой, но и она – не последняя<sup>2</sup>. Как быть с наложением шести «рас» на бесконечные циклы индуистской космологической традиции, Рерихи не поясняют, но ясно, что использование индуистской терминологии в таком случае в значительной степени становится условным.

Впрочем, это не единственное противоречие их концепции с циклической, буддистско-индуистской моделью космической истории. В одном из своих писем, рассуждая об идеальной демократии, Е.И. Рерих пишет, что такой общественный порядок, «...может быть, мы и увидим к концу седьмой расы... но, находясь в конце пятой, на рубеже шестой, такая демократия может сниться лишь в розовых снах»<sup>3</sup>. Последовательная смена рас образует, таким образом, восходящую линию прогресса человеческого сообщества. Такая картина в корне противоречит буддизму и индуизму, где новая, совершенная эпоха (в индуизме – юга, в буддизме – калпа), следующая за эсхатологическим преображением мира, несёт с собой идеальный миропорядок, после которого дальнейшее улучшение просто немыслимо. Но Рерихи – люди своей эпохи и своей, западной культуры, как бы близко ни сроднились они с Востоком. И историю человечества они

---

<sup>1</sup> См., например: Агни Йога: В 3-х т. – Самара, 1992. – Т. 1 – С. 500; Рерих Е.И. Письма Елены Рерих, 1929–1938. В 2 т. Т. 1 – Мн.: Белорусский фонд Рерихов; ПРАМЕБ, 1992. – С. 398. (Далее – Письма Елены Рерих, Т. 1).

<sup>2</sup> См., например: Письма Елены Рерих, Т. 1. – С. 285.

<sup>3</sup> Там же. С. 285-286.

просто не могут мыслить вне концепции прогресса, ибо эта концепция уже давно стала для западной культуры очками, которых не замечаешь, но сквозь которые только и можешь смотреть на вещи. Меж тем концепция эта по природе своей чужда картинам мира индийских религий; в религиях западных о ней тоже речь может идти лишь с большими натяжками.

Вселенскому скачку к идеалу во всех эсхатологиях предшествует нечто глобально-катастрофическое, а ему, в свою очередь, предшествует длительная деградация социальных и нравственных порядков. Если и можно говорить о постепенном развитии применительно к эсхатологии, то как раз об этом «развитии» – правда, со знаком «минус», то есть о деградации. Провозглашение прогресса, эволюции на фоне смены «юг» и «свершающегося Армагеддона» свидетельствует о том, что понимание Рерихами истории космоса и человечества, равно как и их перспектив, серьёзно отличается от классических эсхатологий, как западных, так и восточных, и синтезирует эсхатологию с теорией прогресса.

Впрочем, идея предшествующей концу света деградации общества оказывается востребована Рерихами. Подобно большинству провозвестников близких эсхатологических потрясений, они указывают как на знаки апокалипсиса и на крупные войны, и на другие социальные катаклизмы первой половины XX века. «Если мы возьмём передовой лист каждойдневной газеты, то разве не видно будет на нём апокалиптических знаков»<sup>1</sup>, – пишет Н.К. Рерих в 1935 году. Не остаются без внимания и традиционные для эсхатологических умонастроений всех времён и народов указания на природные катастрофы и даже необычные явления погоды. Идея предэсхатологического ухудшения состояния человечества накладывается на идею эволюции, причём таким образом, что последняя не даёт разрастись первой слишком сильно, а в контрасте друг с другом они складываются в непротиворечивую картину нарастающей борьбы старого и нового миров. «Близится время, когда стоящие во главе стран начнут поддерживать в

---

<sup>1</sup> Рерих Н.К. О Вечном... – М.: Политиздат, 1991. – С. 313.

государственном масштабе все просветительные созидания. Пусть и женщины, и всё молодое поколение встанут на защиту культуры против всех притеснений и гонений, пусть всеми мерами охраняют этот культ огня жизнедателя»,<sup>1</sup> – пишет Е.И. Рерих, показывая, что приближение к Новому Миру может, должно и будет происходить не только через вмешательство Высших Сил, но и через активные действия, в том числе общественной направленности. Не стоит забывать, что Н.К. Рерих был одним из выдающихся борцов за сохранение культурных ценностей, разработал проект международного юридического документа (названного впоследствии «Пактом Рериха»), который должен был обеспечить защиту культурного наследия во время военных конфликтов (долгий путь признания этого документа международной политической общественностью был прерван Второй Мировой войной, и лишь после смерти Рериха, уже в 1954 году, данный пакт был подписан большинством государств).

Чтобы понять, в чём видят Рерихи суть грядущего преображения мира, обратимся к некоторым фрагментам из писем Е.И. Рерих: «Давно указанное великое время наступило, разве не чуете его во всей напряжённости космических взрывов? Вся кора земли колеблется, и великий сдвиг приближается. На этот раз нам угрожает не сравнительно безобидный хвост кометы, но нами порождённые эманации, которые своим несоответствием с приближающимися высшими огненными энергиями могут вызвать, вернее, вызовут, неожиданные сдвиги»<sup>2</sup>. «Правильнее было бы сказать, что цикл Кали Юги для нашей планеты близится к концу. Именно, сейчас мы переживаем переходное состояние. Сатья Юга должна начаться с утверждением шестой расы, отдельные группы которой уже появляются на Земле, но истинное наступление Сатья Юги на нашей планете может совершиться лишь с очищением планеты от негодного материала и с

---

<sup>1</sup> Письма Елены Рерих, Т. 1. – С. 79.

<sup>2</sup> Там же. С. 40.

появлением новых материков»<sup>1</sup>. Итак, грядущее преобразование выразится в смене рас (в специфическом смысле этого слова; речь может идти о существенных изменениях человеческой природы). Преображение коснётся и планеты, включая изменение облика материков. Рериховское учение роднит с эсхатологическими концепциями большинства религий следующие пункты: преобразование будет иметь характер «очищения» (что, впрочем, можно понять весьма по-разному); преобразование это будет, мягко говоря, небезопасным для обитателей Земли; наконец, как уже говорилось, употребление индуистского понятия «Сатья Юга» указывает на идеальное (близкое к идеальному) состояние мира после преобразования.

Сроки преобразования – ближайшее будущее (возможно, включая настоящее); в то же время точные даты не называются, а Е.И. Рерих пишет в одном из своих писем: «Решающий час не за горами, но не так уж близок, и многие дети успеют состариться»<sup>2</sup>.

Что, с точки зрения Рерихов, является движущей силой грядущего изменения мира? В большинстве религий совершение эсхатологического акта – прерогатива Бога или богов. Их место в учении Рерихов занимает Иерархия Высших Сил, понятие малоопределённое и заметно отличающееся от понятия Бога и даже пантеона богов хотя бы спорностью в вопросе о всемогуществе. Таким образом, ожидаемое преобразование мира в понимании Рерихов предстаёт скорее как закономерная стадия безличной космической эволюции, а не как воля Божества (см., например, выше о «приближающихся высших огненных энергиях»).

Важную роль в большинстве эсхатологий играет мессия – несущая божественную миссию личность (буддизм, ислам, зороастризм) или же воплощение или ипостась верховного божества (индуизм, христианство). Н.К. Рерих в высшей степени сочувственно пишет об идеях мессии в разных

---

<sup>1</sup> Там же. С. 398.

<sup>2</sup> Там же. С. 398.

религиях<sup>1</sup>, но ничего своего о возможном грядущем мессии не добавляет, так что можно истолковать внимание к идее мессии просто как интерес к неотъемлемому для многих народов элементу эсхатологических ожиданий вообще. Из всего сказанного можно сделать вывод о бессубъектности рериховской эсхатологии, по крайней мере о наличии такой тенденции в учении Рерихов.

Одно из интересных последствий этой тенденции заключается в том, что у Е.И. Рерих проскальзывают нотки сомнения в непреложности благоприятного исхода «последней битвы» для человечества: «Именно, мы подошли к решающим десятилетиям – быть или не быть нашей планете. Смена расы, все смещения и переустройства могут окончиться на этот раз много трагичнее, нежели во дни Лемурии и Атлантиды. Истинно, человек может оказаться взрывателем планеты»<sup>2</sup>. Или: «Я... сама тяжело изживала сознание, что, может быть, Земля не выдержит, что не хватит огненных тонких энергий, чтобы удержать её от конечного взрыва. Но сейчас уже пережила эту слабость. Великие Духи так стремятся помочь человечеству возродиться духом и выявить необходимые силы духа для разряжения губительных энергий, и тогда неизбежная катастрофа окажется, как и раньше, частичной»<sup>3</sup>. Такие сомнения и опасения были бы странными для эсхатологических концепций большинства религий: каждый человек может опасаться за свою собственную судьбу, но не за судьбу мира, ибо как может что-то не получиться у Бога? В концепции же Рерихов фигура этого высшего гаранта отодвигается на второй план, если не сказать больше, отсюда и некоторая специфика эсхатологических ожиданий. Впрочем, справедливости ради необходимо отметить, что в текстах Н.К. Рериха отсутствуют даже малейшие сомнения в светлом исходе Армагеддона. Настроение статей

---

<sup>1</sup> См., например: Рерих Н.К. О Вечном... – М.: Политиздат, 1991. – С.187-189; Рерих Н.К. Сердце Азии. – Мн.: Университетское, 1991. – С.56-57 и др.

<sup>2</sup> Письма Елены Рерих, Т. 1. – С. 288.

<sup>3</sup> Там же. С. 397.



Рериха хорошо передают такие их названия, как «Нерушимое», «Адамант» (название алмаза), «Держава света», «Твердыня Пламенная» и т. п.

Итак, мир, согласно концепции Рерихов, есть непрерывная битва светлых и тёмных сил, относящаяся к ближайшему будущему эсхатологическое преобразование мира является лишь максимальным накалом этой битвы. Вселенная Рерихов, однако, – это вселенная не только свершающегося Армагеддона, но и, в какой-то степени, вечного Армагеддона: «Мы должны привыкнуть к постоянной битве и полюбить её. Ведь каждый атом Космоса бьётся! Закрепив одну победу, мы должны быть уже готовы к следующей, ещё большей, ибо по мере роста сознания наши действия тоже растут и поле битвы становится шире и ответственнее. Во всём Космосе происходит бесконечная битва, и мы все, видимо и невидимо, вовлечены в неё. Пора это осознать, ибо осознание этого, закаляя дух наш, сделает нас верными победителями»<sup>1</sup>. Рерихи поэтизируют битву, и в их учении не предусмотрен бесконечный блаженный отдых после успешного её окончания. Вообще, к отдыху они относятся настороженно: «Каждый, радостно не работающий, вам не сотрудник», – говорится в «Агни Йоге»<sup>2</sup>. И в другом месте того же произведения: «Победа есть лишь обязательство. Укрепление сил лишь явление нового вихря»<sup>3</sup>.

Как уже ясно из приведённых цитат, Николай Константинович и Елена Ивановна никак не считают участие человека в эсхатологическом преобразении мира пассивным. Подавляющее большинство людей, конечно, не вовлечено в битву на осознанном уровне, тем не менее наши мысли – по мнению Рерихов, вполне материальные – нечто вроде невидимых стрел, посылаемых в помощь той или иной стороне. Негативные мысли и чувства отягчают состояние человечества (см. выше об угрожающих нам нами же порождённых эманациях); позитивные же, напротив, работают на победу

---

<sup>1</sup> Там же. С. 43.

<sup>2</sup> Агни Йога: В 3-х т. – Самара, 1992. – Т. 1. – С. 261.

<sup>3</sup> Там же. С. 247.

светлых сил. Вывод Рерихов прост: нужно очищаться и развиваться духовно, чтобы занять правильное место в сложившейся космической ситуации. Е.И. Рерих пишет: «Время грозное у порога... И мы, знающие о нём, должны неотложно трансмутировать надвигающуюся огненную бурю, ибо лишь это даст нам устойчивость в битве, приблизит к Иерархии Света... Итак, приступим к трансмутации всех наших энергий. Начнём с самой упорной энергии эгоизма, этого свирепого дракона самости со всем его хвостом – самомнением, властолюбием, себялюбием, обидчивостью, раздражением, опасением, сомнением и тому подобными украшениями, и заменим его крыльями утверждения единства, полной солидарностью со всеми сотрудниками, признанием Иерархии, радостным закреплением дел данных, терпимостью и признательностью к справедливым указаниям и заключим доверием до конца»<sup>1</sup>. Помощь в овладении искусством духовной жизни – в этом едва ли не основной смысл всего творчества Рерихов, и актуальность этого искусства сами они видят не в последнюю очередь в связи с их собственным эсхатологическим пониманием перспектив развития человечества.

Таковы некоторые особенности эсхатологической концепции Николая Константиновича и Елены Ивановны Рерих, выдающихся религиозных мыслителей XX века. Что-то в этой концепции – почти буквальное повторение древних религиозных учений, что-то – своеобразное порождение новой эпохи. Значение исследования эсхатологии Рерихов, на наш взгляд, прежде всего в том, что их учение – одна из оригинальных и глубоких попыток осмыслить проблемы, с которыми сталкивается современное человечество. И сегодняшняя популярность творчества этих авторов, не могущая, конечно, служить мерилom истинности их идей, свидетельствует по крайней мере об актуальности затронутых ими вопросов.

---

<sup>1</sup> Письма Елены Рерих, Т. 1. – С. 44.

## СОДЕРЖАНИЕ

Гарифуллин Р.Р.	Проблема глобализации в контексте философского постмодернистского дискурса	9
Балтина Е.А.	Духовность как основа целостности бытия человека	16
Егорова Л.В.	Антиномии социализации и ее трансформация	26
Давлетшин З.К.	Проблема целеполагания в теории постиндустриального общества	36
Шумилов С.Н.	Идеализации в социальном познании	64
Ахметзянова Р.Р.	Соборное единство и российское гражданское общество: значимый вызов – достойный ответ?	75
Комарова М.П.	Проблема отчуждения: от социокультурной к антропологической парадигме	89
Смирнов Р.К.	Психологический аспект понимания в рамках исторического познания	95
Матюгичева А.В.	Культурно-историческая детерминация психической нормы и патологии	108

Лазарева М.Ю.	Проявление социальной природы языка в движении «текст-нарратив-дискурс»	122
Хаерова Ю.Г.	Картинность мира: художественная событийность искусства как форма организации жизненного пространства и времени человека	140
Масюкова В.М.	Искусство в условиях «де-дифференцированной» реальности постмодерна	158
Бугарчева Е.А.	Механизмы катарсиса в процессе формирования личности ребенка	185
Маслов Е.С.	О некоторых чертах новейшей эсхатологии (на материале творчества Н.К. Рериха и Е.И. Рерих)	196